SEMITICA

CAHIERS
PUBLIÉS PAR L'INSTITUT D'ÉTUDES SÉMITIQUES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique

V

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN MAISONNEUVE
11, Rue Saint-Sulpice, PARIS (6e)

1955

55337

BE1
.Se52
no. 5

SUR LES QUATRE BÊTES DE *DANIEL* VII

En fixant à l'époque hellénistique la composition du pseudépigraphe *Daniel*, l'exégèse scientifique a rendu leur identité aux quatre empires désignés par la fable du chapitre II et par l'allégorie du chapitre VII. Ce sont les empires mondiaux auxquels l'auteur attribue les vicissitudes passées et présentes de son peuple, à savoir les empires babylonien, mède, perse et grec. On a dégagé les origines de cette représentation historique ou, plus exactement, pseudo-historique, puisqu'elle inclut un empire mède qui n'a pas eu d'existence [1]. La situation concrète reflétée dans ces chapitres a été également décelée avec la plus grande précision par les études de H. Ginsberg [2]. Le dessein du chapitre VII est clair : montrer que ces empires passeront lorsque s'instaurera de façon définitive le « règne des saints du Très-Haut ». Ce cinquième et dernier empire a pour symbole une figure humaine, le « fils d'homme » de 13, tandis que les autres sont représentés par des bêtes. Si la quatrième bête est un monstre épouvantable et anonyme défiant la description, les trois premières sont nommées et l'adjonction au tableau de quelques traits fantastiques (ailes d'aigle, les quatre têtes) laisse subsister les images d'un lion, d'un ours et d'une panthère. Cet emploi d'une figuration animale est un procédé courant de l'apocalyptique juive [3]. La recherche que

1. Il s'agit d'une théorie élaborée dans la Perse achéménide faisant des Mèdes les héritiers des Assyriens et des Perses les héritiers des Mèdes. Plus tard on a représenté les Grecs comme les héritiers des Perses. Voir J.W. Swain dans *Classical Philology*, XXXV (1940), pp. 1-21 et W. Baumgartner dans *Theologische Zeitschrift*, 1945, pp. 17-22. En adoptant cette théorie, les Juifs étaient conduits à substituer aux Assyriens les Babyloniens qui avaient joué dans leur histoire un rôle beaucoup plus important.

2. *Studies in Daniel*, XXXX (1948), pp. 5-23 ; la vision du chapitre VII suppose que la seconde et la troisième bêtes prolongent leur existence aux côtés de la quatrième, alors que la première bête a été « retirée de la surface de la terre » (en faveur de cette interprétation de נְטִילַת מִן אַרְעָא, voir en dernier lieu Ginsberg dans *Vetus Testamentum*, 1954, pp. 259-261); *Daniel* VII remonterait donc à une époque où subsistaient à l'intérieur de la monarchie séleucide des principautés de Médie et de Perse plus ou moins autonomes, tandis que *Daniel* II nous reporte à un temps où la Babylonie avait elle aussi une existence propre (la tête d'or n'est détruite qu'avec l'ensemble du colosse). Rappelons que H. Gressmann (*Der Messias*, 1929, p. 344 sq.) avait tenté d'expliquer la coexistence des bêtes supposée par la vision en faisant des figures animales une représentation des quatre diadochies.

3. Ainsi *I Enoch*, 88-90 : les justes d'Israël représentés par des moutons blancs, les apostats par des moutons noirs, etc... Voir aussi *Testament de Joseph*, 19. Dans de tels passages, une figure humaine représente un ange ou un personnage divin. C'est le cas, dans notre chapitre, de « l'ancien des jours » et du « fils d'homme ». La « pointe » du chapitre VII est l'opposition

nous esquissons ici essaie de déterminer à quelle source l'auteur de *Daniel* VII a puisé cette figuration animale. Elle ne peut avoir été arbitrairement choisie : pour être intelligible, l'allégorie devait emprunter ses matériaux à un donné traditionnel, replacer l'auditeur dans un monde de représentations familières.

*
* *

Cette origine des quatre bêtes a fait l'objet de plusieurs hypothèses qu'on peut ranger sous la dénomination commune de « mythologiques ». Les animaux symboles de notre apocalypse auraient été choisis parce qu'ils figuraient dans un mythe bien connu des contemporains de l'auteur. Mais de quel mythe s'agit-il ? Selon H. Gunkel, d'un mythe babylonien [1]. L'eschatologie reprend les thèmes du mythe primitif de la création : Dieu qui a ordonné le chaos primordial répète l'opération à la fin des temps pour instaurer son royaume, les troubles des derniers jours sont un doublet du désordre initial. Or le premier chapitre de la *Genèse* transpose en hébreu le mythe babylonien de la création. Les visions eschatologiques de *Daniel* VII sont donc elles aussi sous-tendues par des réminiscences de la lutte de Marduk contre les forces du chaos rapportée par l'*Enūma eliš*. La « grande mer » sur laquelle s'ouvre la vision est le *tehōm* de la *Genèse*, la *tiāmat* de l'épopée babylonienne. La tradition israélite a conservé le souvenir de cet abîme, symbole des forces mauvaises que Yahweh seul peut dompter [2] et domaine du monstrueux Léviathan [3]. La bête innommable qui représente le quatrième empire ne serait autre que le Léviathan, la bête primitive du chaos. Mais les trois premières bêtes ne trouvent pas de parallèles ni dans la tradition biblique ni dans le mythe babylonien qui serait à sa base [4]. Aussi Gunkel est-il conduit à supposer que l'auteur aurait pris certains aspects du monstre polymorphe de la tradition pour en faire des figures distinctes, un lion, un ours, une panthère. On réintroduit ainsi dans l'allégorie une grande part d'arbitraire qui affaiblit beaucoup sa portée. On ne tient pas compte non plus de ce que le chiffre quatre est essentiel au récit : il est donné par les « quatre vents »

aux bêtes, symboles des royaumes païens, d'une figure humaine, symbole du royaume de Dieu (voir H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932, p. 31 et H. Gressmann, *Der Messias*, p. 345).

1. Voir *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, en particulier pp. 323-335.
2. Cf. *Esaïe*, XVII, 12-14, *Psaumes*, LXXXIX, 10.
3. Cf. *Esaïe*, XXVII, I, *Psaumes*, CIV, 25-26, LXXIV, 13.
4. L'*Enūma eliš* parle de onze monstres polymorphes suscités par Tiamat pour combattre Marduk (voir I, 133 et II, 26 sq.). Ces monstres n'ont rien de commun avec les bêtes de Daniel VII.

de VII, 2. Ce chiffre ne se justifie pas seulement par ce que l'auteur désire faire entendre (les quatre empires), il doit aussi appartenir à la représentation, mythologique ou autre, qu'il a reçue et allégorisée [1].

Reconnaissant lui aussi qu'il y a à la base de la vision d'antiques matériaux, O. Eissfeldt a tenté de les retrouver dans une autre mythologie [2]. La quatrième bête aurait son prototype non pas dans la tératologie babylonienne, mais dans le mythe « syrien » de *Sāfōn*, le « Nord », représenté par le « *ltn* fuyard, le *ltn* tortueux, la bête aux sept têtes » de l'épopée ougaritique [3], ancêtre du Léviathan biblique, et assimilé au Typhon combattu par Zeus sur le Mont Casius selon le mythe transmis par Apollodore. La littérature prophétique juive a souvent désigné le Nord comme le point cardinal néfaste, le lieu d'où les calamités fondent sur Israël [4]. Ce serait là également un souvenir du monstre du Casius. La quatrième bête de *Daniel* VII serait donc la bête du Nord et Eissfeldt la met en parallèle avec le « roi du Nord » de *Daniel* XI. Mais ce dernier rapprochement se justifie mal, car le roi du Nord de XI désigne clairement le Séleucide luttant contre le Lagide, le « roi du Midi ». Il n'y a là aucun substrat mythologique, ni reprise du thème prophétique, mais une allusion transparente à la situation géographique respective des deux adversaires [5]. L'hypothèse d'un mythe « syrien » n'éclaire pas davantage les trois premières figures animales. Chacune d'elles devait s'accorder au pays qu'elle représentait — dit en substance Eissfeldt — mais nous ne pouvons plus saisir comment s'opérait cet accord.

On a enfin cherché du côté de l'Iran. La succession des quatre métaux de *Daniel* II paraît effectivement sortir d'un oracle de Zoroastre [6], mais la tradition parsie ne parle pas de quatre bêtes. Le mythe iranien des quatre âges a cependant invité E. Meyer [7] et A. von Gall à tenir le chiffre quatre pour une donnée de la tradition iranienne [8]. Quant aux bêtes, une seule trouverait son cor-

1. E. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums, II*, 1925, note à la p. 197) et H. Gressmann (*Der Messias*, p. 346) ont insisté sur cette nécessité.

2. Voir son *Baal Zaphon*, 1932, pp. 25-27, et *Einleitung in das A. T.* ,1934, p. 578.

3. C. Gordon, *Ugaritic Handbook*, texte n° 67, v. I.

4. Cet aspect néfaste du Nord est propre à la Bible et plus particulièrement aux Prophètes. Plutôt qu'une origine mythologique ou cosmogonique, il convient d'attribuer à ce thème une origine historique transmise par la tradition : le souvenir de terribles invasions venues du Nord.

5. Lauha (*Zaphon*, 1943, pp. 9-10) accepte d'identifier la bête de VII, 7, avec le « roi du Nord » de XI.

6. Sur l'origine et la postérité de ce thème, voir R. Reitzenstein, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, 0. 45 sq.

7. *Ursprung und Anfänge...*, II, p. 189.

8. BACIΛEIA TOY ΘEOY, 1926, p. 266 sq. Von Gall ajoute que la nécessité de conserver ce chiffre expliquerait pourquoi on a « adapté » l'histoire en introduisant un empire mède. En fait, Darius « le Mède » joue dans le livre de *Daniel* un rôle assez important pour qu'on ne s'étonne pas de trouver la Médie dans la série des royaumes.

respondant dans cette tradition, la quatrième qui est, d'après von Gall, un souvenir du dragon ahrimanien *azi dāhāk*.

La recherche d'un substrat mythologique de la vision des quatre bêtes s'avère donc infructueuse. Seule la bête effrayante et innommable qui incarne le quatrième empire a des parallèles, dans toutes les mythologies de l'ancien Orient, mais il n'existe nulle part de mythe des quatre animaux. C'est pourquoi, après Junker, W. Baumgartner a rejeté toute hypothèse d'un substrat mythologique [1]. On est même en droit de se demander si un tel mythe, à supposer qu'il existât, eût encore signifié quelque chose pour l'auteur de *Daniel* et les Juifs de son temps. Rappelons ici la juste réflexion de R. Pfeiffer [2] : « Sans nier que l'apocalyptique juive ait employé dans sa symbolique fantastique des éléments empruntés aux anciennes nations de l'Orient, il faut user d'une extrême prudence en postulant des sources mythologiques pour notre livre qui a été écrit par un homme encore plus loin du paganisme que ne l'était Ezéchiel. S'il a été influencé par des mythes étrangers, ce n'a pu être qu'indirectement et inconsciemment ».

A défaut d'un mythe, la faune fantastique des monuments babyloniens ou perses, qui devait être assez bien connue des contemporains de Daniel, expliquerait-elle le choix des animaux de la vision [3] ? L'iconographie orientale est riche en fauves ailés, mais, comme le fait remarquer W. Baumgartner, l'ours n'a jamais passé pour un animal fabuleux. Pour éviter de réduire la symbolique du chapitre à une pure fiction littéraire, on a fait valoir enfin que plusieurs passages bibliques associent les trois premières bêtes, le lion, l'ours et la panthère, dès qu'il est question d'animaux féroces ; ce sont les fauves par excellence [4]. Le quatrième empire, qui représente le comble de l'abomination, a été symbolisé par un monstre sans nom parce qu'aucune bête connue ne pouvait en suggérer l'horreur [5]. On renonce ainsi à chercher l'origine des bêtes parmi les antiques symboles de l'Orient pour mettre à la base de la vision de simples réminiscences de la littérature biblique. La place prise alors dans la religion juive par le livre saint justifierait cette explication. On ne saurait toutefois s'en prévaloir pour écarter toute influence sur l'auteur de *Daniel* du milieu culturel dans lequel vivaient les Juifs de l'époque hellénistique.

1. *Theologische Rundschau*, XI, 1939, p. 218.

2. *Introduction to the Old Testament*, 1941, p. 768.

3. Dans son commentaire de *Daniel*, paru en 1850, F. Hitzig rapprochait déjà du lion de VII, 2, le lion monumental de Nimroud. E. Herzfeld (*Zoroaster and His World*, II, 1947, p. 831), insistant sur le caractère « iranien » de la vision, met en parallèle les bêtes avec les monstres composites représentés sur les reliefs du *tatchara* de Persépolis.

4. Cf. *Osée*, XIII, 7 : lion-panthère-ours ; *Esaïe*, XI, 6 : loup-panthère-ours-lion ; *Jérémie*, V, 6 : lion-loup-panthère. Pour les Grecs également le lion, l'ours et la panthère étaient les fauves par excellence : cf. *Cyropédie*, I, 6, 28.

5. Junker, *op. cit.*, p. 37.

***

Daniel a été composé en un temps où s'opérait un brassage des mythologies et des cosmologies des anciennes civilisations orientales. On comprend qu'un écrivain juif ait répugné à évoquer un mythe d'origine païenne. Il pouvait en revanche avoir moins de scrupules à mettre en œuvre des représentations cosmologiques répandues dans son propre milieu. De fait, la vision du chapitre VII paraît comporter des éléments d'origine cosmologique. On sait l'influence exercée par la cosmologie babylonienne à l'époque du syncrétisme. C'est ainsi que le chiffre quatre donné par les « quatre vents du ciel » de VII, 2 ne peut guère s'expliquer que par les « quatre vents » de la cosmologie babylonienne, qui désignent les quatre points cardinaux et correspondent aux quatre parties du monde [1]. Il s'agit là d'une idée empruntée à la Mésopotamie, sans équivalent dans l'ancienne civilisation palestinienne [2]. Les quatre bêtes représentent d'abord les quatre points du monde où Daniel situe ses empires : la Babylonie au Sud, la Médie au Nord, la Perse à l'Est et l'empire fondé par les Grecs à l'Ouest. C'est une version nouvelle, parfaitement adaptée au dessein de l'auteur des *kibrāt irbitti* babyloniennes. Ajoutons que l'ordre d'apparition des bêtes dans la vision et la succession des empires ainsi symbolisés correspond à l'ordre traditionnel des vents babyloniens : I Sud, II Nord, III Est, IV Ouest.

Cette référence aux points cardinaux nous semble essentielle à l'intelligence de la vision mais ne suffit pas à expliquer le symbolisme animal. Examinons un autre chapitre de la cosmologie babylonienne : l'astrologie. On convient d'attribuer à la science des « Chaldéens » l'invention des signes du zodiaque : la représentation par des figures animales des astérismes caractérisant les douze parties de la zone céleste où les planètes paraissent se mouvoir [3]. L'époque hellénistique a conféré à ces figures astrales un caractère religieux en les considérant comme maîtresses du destin des peuples et des individus et en en faisant l'objet d'un véritable

1. Les quatre vents, *šāri arba'i*, nommés par l'*Enūma eliš*, IV, 43, dans l'ordre suivant : *šūtu* (Sud), *iltānu* (Nord), *šadū* (Est) et *amurru* (Ouest), correspondent aux quatre points cardinaux (*kippāt irbitti*) et ont sous leur dépendance les *kibrāt irbitti*, les quatre régions du monde connu : Accad, Soubartou, Elam, Amourrou. Voir A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1913, p. 49 sq. Cette conception babylonienne est à l'origine de la division du monde en quatre parties introduite dans la géographie grecque par Hécatée d'Abdère (B. Meissner, dans *Klio*, XIX, 1925, p. 99).

2. On s'en rend compte en voyant combien est vague la localisation des peuples énumérés par *Genèse*, X. Après l'exil, l'expression « quatre vents » pour désigner les quatre points cardinaux devient fréquente : Cf. *Zacharie*, II, 6 ; VI, 5 ; *Daniel*, VIII, 8 ; XI, 4 ; *IV Esdras*, XIII, 5 ; *Didachè*, X, 5.

3. Voir F. Cumont, article *Zodiacus* du *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, et, en dernier lieu, B. Van der Waerden, *History of the Zodiac*, dans *Archiv für Orientforschung*, XVI, 1953, pp. 216-230.

culte. Pas plus que la pensée grecque, la pensée juive n'a échappé à cette mode de l'astrologie qui a pénétré lentement au contact de la civilisation mésopotamienne pour atteindre son point culminant au Ier siècle avant notre ère [1]. Schrader, tenant compte de la vogue des représentations astrologiques au sein même du judaïsme a suggéré que l'imagerie animale de certains passages bibliques pouvait s'expliquer par référence aux signes du zodiaque [2]. Notre chapitre ne se prête cependant pas à une telle interprétation : les bêtes de *Daniel* VII n'apparaissent pas parmi les signes du zodiaque et, d'un autre côté, *Daniel* atteste une connaissance du zodiaque classique. Le bélier et le bouc dont la vision du chapitre VIII raconte le combat ne sont autres, en effet, que le Bélier et le Capricorne de notre zodiaque, astérismes présidant aux destinées de la Perse et de la Syrie selon la plus ancienne chorographie astrologique connue, celle de Teucros le Babylonien que F. Cumont fait remonter au IIe siècle avant notre ère [3].

A côté des signes du zodiaque, l'astrologie antique faisait entrer en ligne de compte d'autres astérismes, accompagnant à leur lever les constellations zodiacales (paranatellonta). Sous l'influence du système, d'origine vraisemblablement égyptienne [4], des trente-six décans célestes, on a affecté à chaque signe du zodiaque trois paranatellonta et ceux-ci ont formé parallèlement au zodiaque un nouveau cercle que les Grecs ont appelé dodécaoros. Les décans avaient pris eux aussi un caractère divin [5]. Eux aussi étaient représentés par des figures animales. Les Juifs ont eu connaissance des décans et sans doute également de leur représentation animale [6]. Le chapitre VIII de *Daniel* manifeste une certaine familiarité avec la chorographie de Teucros le Babylonien, ou peut-être avec un de ses prototypes. Or cette chorographie place les pays qu'elle

1. Des passages comme *Job*, XXXVIII, 32, et des chapitres entiers de *I Enoch* reposent sur des spéculations zodiacales. Sur la notion d'immortalité astrale chez les Juifs, voir A. Dupont-Sommer dans *Revue des études grecques*, LXII, 1949, pp. 80-87.

2. Dans *Keilinschriften und das A. T.*, p. 392 sq. On a proposé une interprétation astrologique des quatre animaux d'*Ezéchiel*, I (voir F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, 1914, p. 36 sq.) et des quatre cavaliers de *Zacharie*, VI (L. de Saussure, *Journal asiatique*, 1924, p. 346 sq.).

La vision de Daniel VII a fait l'objet d'une tentative d'explication par l'astrologie due à R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, II, 1930, p. 660 sq : le visionnaire lirait littéralement dans le ciel nocturne la destinée des empires, mais la liaison établie par Eisler entre certaines constellations et les animaux de l'allégorie laisse perdre de vue le rapport avec les quatre points cardinaux.

3. Dans *Klio*, IX, 1909, pp. 263-273. F. Cumont doit à Burckitt le rapprochement de cette chorographie avec *Daniel*, VIII, 3-5.

4. Cf. Neugebauer, *Exact Sciences in Antiquity*, 1951, pp. 82-83.

5. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, 1936, p. 309 sq.

6. Ce sont les trente-six στοιχεῖα à têtes d'animaux du *Testament de Salomon*, XVIII, 1-2 (édition C.C. Mc Cown, p. 51). Sur la représentation animale des décans dans l'iconographie juive, voir Z. Ameisenowa dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XII, 1949, p. 29 sq.

énumère sous la dépendance non seulement des signes du zodiaque mais aussi des constellations, figurées par des animaux du dodécaoros [1]. A défaut des signes du zodiaque, les symboles du dodécaoros sont-ils à l'origine des figures animales de *Daniel* VII ? Il ne faut pas oublier, avant d'entreprendre l'enquête, la grande diversité des chorographies astrologiques : leur cadre tendait toujours à s'élargir pour embrasser tout le monde connu [2]. Quant à l'attribution de tel ou tel pays à tel ou tel signe du zodiaque ou du dodécaoros, elle est le résultat d'une interférence de considérations de tout ordre : historiques, géographiques et mythologiques [3], et elle-même sujette à toutes sortes de variations. La chorographie de Teucros est la plus ancienne que nous connaissons, mais elle doit avoir eu des modèles.

Au bélier qui est la bête zodiacale affectée à la Perse dans la chorographie de Teucros répond dans le dodécaoros le chat (ce qui indique l'origine égyptienne d'un système comprenant également l'ibis et le crocodile). Nous tenons la panthère de *Daniel* VII, 6, symbole de l'empire perse, pour une traduction du chat de la chorographie. Le chat, domestiqué par les Egyptiens depuis le Moyen-Empire, paraît avoir été inconnu des Sémites : il n'a de nom ni en accadien, ni en araméen, ni en hébreu biblique [4]. Il est donc possible qu'on lui ait substitué un autre félin. Il est assez curieux de relever que l'*Introduction* arabe d'Abu Ma'šār par qui l'Occident médiéval a eu connaissance de Teucros, donne au lieu de « chat » le nom d'un animal mystérieux البامور, terme qui, selon une heureuse conjecture de K. Dyroff [5], représente une corruption de النمر « la panthère ».

La Médie n'est pas mentionnée dans la chorographie de Teucros. Toutefois l'ourse figure parmi les bêtes du dodécaoros en relation avec le Nord. Dans Teucros, un des décans du Cancer, affecté au Nord, a l'ourse pour symbole et la chorographie met l'Arménie sous sa dépendance. Or la Médie, et plus précisément la Médie Atropatène qu'aurait en vue l'auteur de *Daniel* selon H. Ginsberg, est limitrophe de l'Arménie. Comme l'Arménie, la Médie est rangée par les astrologues dans les pays du Nord, « ceux qui ont les ourses

1. Voir F. Boll, *Sphaera*, 1903, p. 395.
2. Il suffit de comparer la chorographie rudimentaire de Teucros, qui cependant comprend déjà l'Italie, à celle de Ptolémée qui va jusqu'à la Grande-Bretagne.
3. F. Cumont, *Klio*, IX, p. 271 et article *Zodiacus*, p. 1.062.
4. L'hébreu post-biblique a le mot חתול (cf. Targoum d'*Esaïe*, III, 22 et XXXIV, 14). Il semble que ce soit une désignation métaphorique : (l'animal) qui se pelotonne.
5. Dans Boll, *Sphaera*, p. 495.

sur leurs têtes »[1]. L'ourse représente en effet la constellation polaire connue sous ce nom par les Grecs, sinon par les Babyloniens[2].

Le lion est affecté au Sud ; dans le dodécaoros, il correspond à la Vierge du zodiaque. Or, la Babylonie est constamment mise sous la dépendance des signes zodiacaux du Sud : le Taureau chez Teucros (correspondant au chien du dodécaoros), mais chez Ptolémée la Mésopotamie, la Babylonie et l'Assyrie sont régis par la Vierge (correspondant au lion du dodécaoros)[3].

Reste la quatrième bête. Sans doute la chorographie astrologique qui paraît avoir fourni la matière de l'allégorie de *Daniel* VII mettait-elle l'Ouest et la Grèce (ou la Syrie) sous la domination d'une bête connue. Mais celle-ci a dû sembler à l'auteur incapable d'exprimer l'horreur qu'il attache au quatrième empire et il est possible qu'il ait remplacé là un animal quelconque par la bête sans nom qui devait parler suffisamment à l'imagination de ses auditeurs, non pas en leur évoquant le dragon du chaos babylonien, ni le *ltn* ougaritique, mais plus simplement le Léviathan des Prophètes et des Psaumes, la Bête de la mer, de l'Ouest. Peut-être y a-t-il là encore une vague réminiscence d'une idée babylonienne qui a pu se transmettre jusqu'à l'époque de Daniel : celle du caractère funeste de l'Ouest, entrée de l'*arallu*, du « pays d'où l'on ne revient pas »[4].

***

1. « Si la lune est dans le Capricorne et le soleil dans le Cancer, il y aura des guerres pour les Mèdes et les peuples du Nord » (*Catalogus codicum astrologorum graecorum*, VII, p. 148).

2. Les habitants de la Mésopotamie connaissaient l'ours comme une bête exotique, venue des montagnes du Nord et qu'on avait l'habitude de voir en cage (D. Opitz, *Der Bär bei den Babyloniern und bei Berossos*, dans *Archiv für Orientforschung*, VIII, 1932-1933, p. 45 sq). Ils lui donnaient le nom de *āsu* d'origine sumérienne et celui, sémitique, de *dabu*. Il est possible qu'à basse époque, ils aient appliqué à la constellation de l'Ourse le nom de l'animal. C'est ce que laisse supposer une glose d'Hésychius : Δαβουλ. ἡ ἄρκτος Χαλδαῖοι. Le nom de דוביאל que le Talmud (*Yoma* 77 *a*) donne au שַׂר מַלְכוּת פָּרַס, entendons « l'ange gardien du royaume de Perse », de *Daniel*, X, 13, n'indique pas que les Juifs aient placé la Perse sous la suzeraineté de l'Ourse comme le dit R. Eisler (*op. cit.*, p. 664). Le nom de דוביאל est effectivement formé de דוב « ours » sur le modèle des Araqêl, Kobabêl, etc..., de *I Enoch*, VIII, 3, mais cette désignation de l'ange par le nom de l'ours n'est qu'une application de l'exégèse rabbinique de *Daniel*, VII, 5, qui faisait de l'ours la bête de la Perse (cf. *Megilla*, 11, *a*).

3. Ptolémée, *Tétrabible*, II, 3.

4. La seconde vision de la première partie du *Liber divinorum operum* d'Hildegarde de Bingen (dans Migne, *Patrologia latina*, t. 197, col. 761 sq.) décrivant la sphère du monde, représente les quatre vents principaux par des bêtes : le vent d'Est par une panthère, le vent d'Ouest par un loup, le vent du Sud par un lion, le vent du Nord par un ours. Par delà les explications morales et pseudo-scientifiques données par Hildegarde au choix de ces animaux, il faudrait chercher à quelle source elle a puisé ce symbolisme. M. Liebeschütz (*Das allegorische Weltbild der Heiligen Hildegard von Bingen*, 1930, p. 77) signale l'originalité de cette figuration animale.

Les trois premières bêtes de *Daniel* VII empruntent leur figure à des représentations suffisamment répandues à l'époque de notre livre pour être aisément comprises et suffisamment admises par le judaïsme contemporain pour ne pas choquer la susceptibilité des piétistes d'Israël. Elles sont empruntées aux figurations astrologiques : elles sortent non pas des signes du zodiaque mais des représentations animales du dodécaoros. L'intelligibilité de l'allégorie était assurée par la diffusion de la chorographie astrologique : chaque bête représente une constellation qui a sous sa suzeraineté les territoires des empires évoqués par la vision, territoires situés aux quatre points de l'horizon. Elles ne sont pas choisies par référence à un mythe inexistant, ni en vertu de ces caractères moraux que les « Physiologues » attribuent plus tard aux animaux : noblesse, férocité, etc... [1]. La quatrième bête est en dehors de la série, c'est un monstre sans nom, car l'empire séleucide représente avec Antiochus Epiphane le degré suprême de l'abomination.

A. Caquot.

1. Il n'y a pas de « dégradation progressive » du lion à la panthère comme l'a supposé, entre autres, Montgomery (*Daniel, Int. Crit. Comm.*, 1927, p. 286).

LES DEUX LIVRES DES MACCABÉES

ET LE LIVRE HÉBRAÏQUE DES HASMONÉENS

La Synagogue n'a pas gardé grand souvenir des importants événements contemporains d'Antiochos IV Epiphane, d'Antiochos V Eupator et Démétrios Ier. Le nom même du chef du mouvement de résistance aux Séleucides, Juda Maccabée, serait resté ignoré de la postérité s'il n'avait été préservé de l'oubli par les deux livres, écrits en grec, auxquels nous devons de savoir ce qui s'est passé en Judée, sous les rois syriens, de 175 à 160.

Le premier *Livre des Maccabées*, composé suivant l'opinion commune au cours des quarante années qui séparent la mort de Jean Hyrcan de l'an 63 av. J.-C. est notre source principale pour la décade 170-60 (ch. 1-9). Traduction d'un original hébraïque, il offre un récit suivi des péripéties du drame qui a agité la Palestine entre Antiochos Epiphane et le début de Démétrios. Les lignes de l'exposé sont nettes. Les faits sont rapportés dans un ordre généralement satisfaisant, datés par l'année de l'ère séleucide [1], et parfois le mois et le jour [2] : première entreprise d'Antiochos IV contre Jérusalem en l'an 143, dirigée par le roi en personne ; deux ans plus tard, seconde attaque (menée par un « chef de la perception des impôts » dont le nom n'est pas donné) suivie d'une violente persécution religieuse qui aboutit en *Kislev* 145 à la profanation du Temple ; soulèvement, dans la petite ville de Modein, du vieux Mattathias qui meurt en 146 et est remplacé à la tête de la résistance par son fils Juda qui bat successivement les com-

1. L'emploi d'une ère continue aurait dû donner à l'historiographe juif le moyen d'établir une chronologie exempte d'ambiguïté. Il s'en faut que ce but ait été atteint, ou même recherché. C'est que l'ère sélencide n'était pas une, et que deux systèmes de datation coexistaient dans le vaste Etat. D'après le comput macédonien, l'ère avait pour point de départ l'automne 312 (premier *Dios*), d'après le comput babylonien et juif le printemps 311 (premier *Nisan*). Il suit de là que les deux computations concordent pour le semestre qui va environ de l'équinoxe de printemps à celui d'automne, mais pour le semestre d'hiver, le « babylonien » est en retard d'une unité sur le « macédonien » (cf. Bickermann, *Chronologie* (dans Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumwissenschaft*, III, 5), p. 32 et *Gott der Makkabäer*, p. 157).

2. Les mois et jours ne sont indiqués qu'à propos de faits qui ont donné lieu à des commémorations.

mandants syriens Apollonios [1] et Sérôn [2] ; départ d'Antiochos pour l'expédition de Perse en 147 ; campagne de Nicanor et Gorgias contre Juda, non datée, puis campagne de Lysias fixée à « l'année suivante » ; occupation de Jérusalem par Juda précédant de près la restauration du culte en *Kislev* 148, suivie d'une série d'incursions de Juda et de son frère dans les territoires du voisinage ; mort d'Antiochos IV en 149 ; attaque par les Juifs de la citadelle de Jérusalem restée aux mains de la garnison séleucide en 150 [3] ; avènement de Démétrios et meurtre d'Eupator en 151 ; défaite de Nicanor par Juda, 13 *adar* d'une année qui ne peut être que 151 ; enfin nouvelle campagne séleucide qui engagée le premier mois de 152 aboutit à la défaite et la mort de Juda.

Le récit est sobre et l'on a pu à certains points de vue en louer l'objectivité [4] : aucune recherche du merveilleux, pas de miracle. Mais l'auteur est un dévot et un patriote, tendancieux admirateur de Juda Maccabée et de ses successeurs, ennemi des hellénisants traités de rebelles à la Loi, d'impies, de pécheurs, à juste titre punis de mort. Le chef de ces apostats n'était autre que le grand-prêtre Ménélas, qui exerça le sacerdoce pendant dix ans sous Épiphane et Eupator : il n'y a pas un mot sur cet infâme. Le narrateur utilise ses souvenirs bibliques pour suggérer que ces traitres inclinent au paganisme. Ainsi, l'argument des hellénisants de la première heure « depuis que nous avons rompu avec les peuples voisins, les maux nous ont accablés [5] » réédite celui que Jérémie 44, 17-8 prête aux femmes de Jérusalem regrettant le bon temps où l'on pouvait dans les villes de Juda et les rues de Jérusalem honorer par des fumigations d'encens et des libations la Reine des Cieux : « nous avions du pain alors et ne redoutions aucun mal. Depuis que nous avons cessé d'offrir à la Reine des Cieux fumigations [6] et libations, nous périssons par l'épée ou par la faim ». Et quand les adeptes des modes grecques élèvent un gymnase à Jérusalem et dissimulent leur circoncision [7], ou

1. Sur Apollonios, I M, 3, 10, qui n'est autre que le « chef de la perception des impôts » antérieurement mentionné, v. *infra*, p. 34.

2. I M, 3, 13.

3. Le chiffre donné par I M 6,19, est erroné, car II M, 13,1 enseigne que l'invasion de la Judée par Lysias et Eupator (riposte à l'attaque contre l'Akra) se place encore en 149.

4. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, p. 146.

5. I M, 1, 11.

6. L'offrande d'encens n'a pas de place dans I M 1, 11, où les novateurs alléguant la nécessité de se rapprocher des gentils dissimulent leur incroyance. Mais elle se retrouve I M, 1, 55 : les ennemis de la religion juive, est-il dit, firent fumer l'encens sur les avenues (ἐν ταῖς πλατείαις ἐθυμίων ; sur le sens de πλατεία, v. Louis Robert, *Etudes anatoliennes*, p. 532). Il est à remarquer que l'auteur de I M 1, 55 traduit directement sur l'hébreu חצות et ne suit pas plus que pour 1, 11 le texte de la Bible grecque qui rend le חצות de *Jérémie* par ἔξωθεν.

7. *Ib.* 1, 15.

assure qu'ils ont abandonné l'alliance sainte καὶ ἐξευγίσθησαν [1] τοῖς ἔθνεσιν : insinuation perfide qui tend à assimiler la jeunesse du gymnase [2] aux impudiques adorateurs de Ba'al Pe'or, le dieu moabite.

On ne peut faire grand grief au narrateur de grossir l'importance des effectifs mis en ligne contre Juda et l'étendue des pertes de l'ennemi : à Bethzakaria, Eupator et Lysias disposent de 100.000 fantassins et de 20.000 cavaliers [3] ; à Adasa, où tombe Nicanor, tous ses hommes périssent jusqu'au dernier [4] ; de pareilles exagérations étaient de pratique courante à l'époque hellénistique (Timagène d'Alexandrie n'a pas craint d'évaluer à 50.000 le nombre des Juifs tués à Asophon [5]). Par contre les pertes juives sont légères. Juda Maccabée prit nombre de villes en Transjordanie (en une seule journée 8.000 adversaires périrent), battit en rase campagne une armée immense et ramena à Jérusalem sa troupe de 8.000 hommes sans qu'il y eût un manquant [6].

Il va de soi que les Juifs inoffensifs ne sont jamais responsables d'une agression. Dans tout conflit, l'ennemi a les premiers torts. Epiphane attaque Jérusalem sans provocation [7]; c'est parce que les gens de l'Akra cherchaient par tous moyens à nuire à Israël que Juda mit le siège devant la citadelle [8]. Les voisins de la Judée, Iduméens, Fils de Baïan, Galaadites, Galiléens et Phéniciens de Ptolémaïs, voire de Tyr et Sidon, sont tous au même degré des agresseurs [9] et I M 5, 1 croit trouver une raison plausible à cette explosion d'hostilité : les voisins ayant su que l'autel avait été reconstruit et le sanctuaire restauré, ils furent très irrités et résolurent d'exterminer les Juifs établis parmi eux. C'est encore la Bible qui a donné l'idée de cette explication ingénue ; cette fois c'est *Néhémie* 4, 1 qui a été mis à contribution : Sanballat et Tobie [9], apprenant que la réfection des murailles de la cité est en bonne voie, sont irrités et complotent de faire la guerre à Jérusalem.

L'acte d'idolâtrie, commis en Moab, auquel fait allusion 1, 15

1. Ce mot traduit servilement (לבעל פעור) ויצמדו du Psaume 106,28 lui-même pris à *Nombres*, 25, 3 et 5 (Heinemann, *Monatsschr. Gesch. des Judentums*, 1938, t. 82, p. 147, note 9). L'influence du texte hébreu des passages cités est évidente, car ils fournissent le seul exemple biblique de l'acception « s'adonner à une pratique étrangère ».

2. Ni I M ni les textes bibliques ne parlent de la jeunesse des délinquants. Mais il va sans dire que les gymnases grecs étaient fréquentés par les jeunes et Josèphe, *Ant. Jud.* IV, ch. 6, raconte longuement comment les filles de Moab s'y prennent pour séduire les jeunes Hébreux, les pousser à adorer les dieux madianites et moabites et leur donner le goût des coutumes étrangères.

3. I M, 6, 30.
4. *Ib.*, 7, 16.
5. Josèphe, *Ant. Jud.*, XIII, 334.
6. I M 5, 20, 24-54.
7. *Ib.*, 1, 20.
8. *Ib.*, 6, 18.
9. *Ib.*, 5, 3-15.

a laissé trace dans l'histoire de Mattathias. Celui-ci égorgea le Juif sacrifiant sur l'autel païen de Modein en même temps que l'homme du roi qui présidait à la cérémonie : son zèle pour la loi égala, comme note I M 2, 15, celui de Pinhas qui perfora de sa lance le couple fornicateur des adeptes de Ba'al Pe'or [1]. Et que de souvenirs bibliques sont utilisés dans l'histoire de Juda ! Le fils de Mattathias rappelle régulièrement les antiques manifestations de l'aide divine : au moment du passage de la Mer Rouge (I M 4, 19, avant la victoire sur Gorgias), dans l'histoire de David contre Goliath, de Jonathan et de l'écuyer contre les Philistins (4, 30, avant la victoire sur Lysias) ; avant sa victoire sur le Nicanor de Démétrios Ier, Juda évoque le souvenir de l'Ange qui sous le roi Senachérib fit périr 185.000 Assyriens (7, 41). Le récit de la victoire sur Sérôn ((3, 16-24) est une mosaïque d'emprunts au Livre I de *Samuel*. Les soldats de Juda (qui jeûnent, suivant l'ordre qu'avait donné Saül et auquel contrevint Jonathan) sont effrayés par la supériorité numérique des ennemis, mais leur général les rassure : Dieu peut sauver par un petit nombre d'hommes comme par beaucoup (c'est ce qu'avait dit Jonathan à son écuyer) [2] ; c'est du ciel que vient la force et Dieu brisera l'ennemi devant vous (à peu de chose près, la réplique de David à Goliath) [3]. Sur quoi la bataille s'engage, l'armée syrienne prend la fuite, les Juifs la poursuivent jusqu'à la plaine et les survivants s'enfuient au pays des Philistins (Goliath mort, Israël et Juda poursuivent les Philistins jusqu'à la vallée et aux villes philistines [4]). Dans l'histoire de la fin d'Apollonios (I M 3, 12) un seul trait, mais qui sort de la banalité, paraît également emprunté à l'histoire de David et Goliath : Juda prenant l'épée d'Apollonios mort ressemble, bien que les circonstances soient différentes, à David s'emparant de l'arme du géant qu'il a tué. La proposition conciliante de Juda aux gens de Raphon en Galaad (5, 48) est identique à celle que Moïse avait adressée sans plus de succès à Sihon, jadis roi des Amorites de Transjordanie [5].

L'écrivain traduit en I M nous apparaît ainsi comme un lecteur dévot de la Bible, qui lui fournit les moyens de romancer l'histoire quelque peu monotone des héros hasmonéens. Son attitude religieuse est celle d'un partisan du mosaïsme strictement traditionnel. Il ignore les nouveautés : il ne connaît pas, ou du moins ne fait pas sienne, la doctrine qui promet aux bons la vie éternelle,

1. *Nombres*, 25, 1-6.
2. *I Samuel*, 14, 6.
3. *Samuel*, 17, 47.
4. *Samuel*, 17, 52. Nombre de points de contact de I M avec *Samuel* et d'autres livres de l'Ancien Testament ont été signalés par WELLHAUSEN, *Nachr. Ges. Wiss. Göttingen*, 1905, p. 157.
5. *Nombres*, 21, 21-3.

et aux pervers le châtiment d'outre-tombe [1]. I M est donc sorti des milieux qui ont constitué le parti sadducéen après que se fût formé le parti pharisien, à l'origine groupement d'éléments hostiles au pontificat illégitime des Hasmonéens plutôt que secte novatrice en matière de croyance [2].

Dans le texte grec comme dans l'original hébraïque, l'ouvrage, tant qu'a duré la famille issue de Mattathias, était assuré de la faveur des partisans de la dynastie. Il ne perdit cependant pas son autorité après qu'Hérode eut exterminé jusqu'au dernier les Hasmonéens survivants et, malgré les progrès du parti pharisien devenu défenseur principal des doctrines de la rémunération posthume, il garda son crédit au premier siècle chrétien : Josèphe [3], sous Domitien, reproduit la substance de l'histoire des Maccabées d'après un exemplaire du texte grec voisin de celui que nous a gardé la Bible grecque ; mais il ne paraît pas avoir consulté directement I M et a vraisemblablement utilisé l'œuvre d'un intermédiaire [4] qui a mêlé aux données du modèle des éléments hétérogènes, comme la datation par olympiades juxtaposée aux mentions de l'ère séleucide, comme aussi des parcelles plus ou moins importantes apparentées à II M.

Le deuxième Livre des Maccabées [5] se donne pour l'abrégé (épitomé) de l'ouvrage en cinq livres d'un Jason de Cyrène inconnu par ailleurs. L'abréviateur a taillé brutalement dans le riche tissu que lui offrait ce Jason. D'un trait de plume il biffe à peu près tout ce qui est rapporté en I M de 2, 1 à 3, 28 ; pas un mot sur Mattathias, les victoires de Juda sur Apollonios et Sérôn, ni le départ d'Antiochos IV pour la Perse : l'histoire de la grande expédition de Juda en Galaad, qui occupe les deux tiers du ch. 7 de I M, est amputée II M 12, 10-31 de tout son début : le récit des opérations outre Jourdain est si grossièrement soudé à un épi-

1. *Daniel*, 12, 2. Le verset paraît interpolé, cf. I. Lévy, *Légende de Pythagore*, p. 247 et Beek, *Danielbuch*, p. 76.

2. La première manifestation connue de ce mouvement se place à la fin du pontificat de Jean Hyrcan, vers 107 av. J.-C., et cette opposition ne s'est renforcée qu'au premier quart du premier siècle, sous le féroce roi et grand-prêtre Alexandre Jannée.

3. Le livre XII des *Antiquités Judaïques* du milieu du chap. V à la fin (§§ 241-434) correspond aux premiers chapitres de I M jusqu'à 9, 21.

4. L'existence de cet intermédiaire résulte de l'indication de § 391 : Josèphe vient de rapporter à propos de la mort d'Antiochos Eupator que le règne du roi avait duré deux ans (détail non expressément donné par I M) et il ajoute « comme il a été rappelé ailleurs », mots absurdement copiés sur un modèle qui, dans un contexte étranger à l'histoire de Judée, avait raconté l'avènement de Démétrios.

5. II M est parallèle à I M 1-7 à partir du ch. 5 et s'arrête à la défaite de Nicanor (II M 15, 36 correspond à I M 7, 49). Les ch. 1 à 2, 18 sont occupés par deux lettres des Juifs de Palestine à ceux d'Egypte qui ne se rattachent que d'assez loin à l'histoire maccabéenne et n'ont vraisemblablement été placées en tête de l'ouvrage que par un rédacteur postérieur à l'Epitomateur. Puis vient la préface de celui-ci (2, 19-28) ; l'histoire de Jérusalem sous Séleucos III (avec l'épisode d'Héliodore au Temple) puis sous les premières années d'Antiochos IV forme le sujet des ch. 3 et 4.

sode antérieur qu'on a pu croire [1] que telle ville de Galaad, nommée Kaspis II M 12, 13, est voisine de la région de Jopé et Jamnia. Presque rien ne subsiste en II M 13. 15 de l'histoire de la Bataille des éléphants de I M 6, ni en 14 des informations détaillées de I M 7, 1-25 sur les premiers temps de Démétrios I et l'activité d'Alkimos et de Bacchidès.

L'abréviateur anonyme a donc mutilé gravement l'œuvre de Jason, mais ce qu'il en a préservé représente encore un vaste amas de matériaux où l'on distingue l'apport de mains différentes. A côté de documents officiels (lettres de rois et de ministres séleucides, d'ambassadeurs romains) [2] et d'une prétendue lettre d'Epiphane aux Juifs [3] on trouve très longuement développés des épisodes de caractère légendaire accusé (suprême accès de rage d'Epiphane avec la description minutieuse des maux qui frappent l'impie [4]), martyre d'Eléazar [5], martyre des sept frères [6], suicide de Razis [7]) ; enfin on remarque éparse dans le reste du récit une poussière de menus faits non énoncés en I M ou en contradiction avec lui, souvent instructifs [8]. Mais la comparaison des deux versions n'est qu'exceptionnellement favorable à II M.

Ici, aucun des points de repère qui jalonnent pour Epiphane, le récit de I M [9]. Confusion et désordre règnent dans l'exposé des faits : l'intervention personnelle d'Epiphane contre Jérusalem est rattachée à la seconde campagne d'Egypte, non à la première [10], l'offensive attribuée à Timothée et Bacchidès (II M 8, 30) et la rentrée triomphale des Juifs à Jérusalem (31-4) s'interdalent malencontreusement entre la défaite de Nicanor, l'ami c'Antiochos (21-9) et la fuite honteuse du général vers Antio-

1. Hoelscher, *Zeitschr. Palästina-Vereins*, 1906, p. 148. Wellhausen, *Nachr. Goettingen*, 1905, p. 145-6, avait été plus près de la vérité.
2. II M 11, 16-37.
3. *Ib.* 9, 19-37.
4. *Ib.* 9, 1-17.
5. *Ib.* 6, 18-31.
6. *Ib.*, 7.
7. *Ib.* 14, 37-46.
8. Je ne citerai que quelques exemples. Suivant I M, 3, 32, Epiphane partant pour la Perse chargea de la régence Lysias, homme de race royale. En réalité (II M, 1 et 35) il portait le titre aulique de parent du roi. D'après I M, 3, 38, Lysias choisit pour lutter contre Juda trois hommes dont le rôle n'est pas défini : Ptolémée, Gorgias et Nicanor ami du roi. II M 8, 8, nous apprend que, averti par un certain Philippe (dont on ne sait que le nom) des inquiétants progrès de Juda, Ptolémée, stratège de Coelésyrie et Phénicie envoie contre le rebelle Nicanor, fils de Patroclos, ami du roi (non comme dit Ed. Meyer par inadvertance, *Ursprung*, p. 206, fils de Dorymène) et donne à Nicanor pour coadjuteur le bon général Gorgias ; Lysias n'intervient pas. — Dans le récit de la campagne de Transjordanie, II M fournit nombre d'indications précieuses pour l'intelligence de l'itinéraire de Juda et la chronologie : la ville de Kaspis est voisine d'un large étang (II M, 12, 16) ; l'expédition se termine à la Pentecôte (12, 31). — Cf. encore p. 16, n. 3.
9. Les seules dates indiquées sont celles (an 148) des lettres du ch. 119, très mal reliées au contexte puis 149 et 151.
10. II M, 5, 11 ; I M, 1, 20.

che (34-6). La mort d'Epiphane est mentionnée avant (9, 28) et après (10, 9) la reprise de Jérusalem par Juda et l'institution de la fête du 25 Kislev, comme si l'auteur hésitait pour l'ordre des événements entre la conception de I M qui signale la mort d'Epiphane après la restauration du Temple et une chronologie opposée, qui place la mort avant la restauration. Le récit des campagnes de Juda contre les voisins, d'un seul tenant dans le récit limpide de I M 5 est morcelé en fragments épars entre les ch. 8-13, dont le plus considérable (II M 12, 12-36) est, comme on a vu plus haut, privé du commencement conservé I M 5, 9-14, 20 et 24. Il arrive que par accident I M présente des faits une image plus déformée que II M. Ainsi, I M 1, 60 on lit que *des* femmes furent suppliciées avec leurs fils nouveau-nés qu'elles avaient fait circoncire ; plus modestement, II M 6, 10, limite à deux le nombre des victimes. Mais en règle générale, la confrontation est défavorable à l'Epitomé. L'histoire de la fin d'Epiphane est caractéristique ; quoique tendancieuse, elle reste, I M, 6 dans les limites du raisonnable : Antiochos IV, en Perse, apprend la défaite de Lysias et la restauration du culte au Temple [1] ; de chagrin le roi tombe malade ; il se reproche les crimes qu'il a commis à Jérusalem et pour lesquels il est châtié. Puis il meurt. Jason a transformé ce canevas. Antiochos apprend à Ecbatane la défaite de Nicanor et de Timothée [2]. Pris de fureur, il décide de se rendre en Judée pour tirer des Juifs une vengeance sanglante. Mais la vindicte divine le frappe en cours de route ; une hideuse maladie le mène au tombeau. Avant de mourir il fait repentance, promet qu'il réparera ses torts, se fera Juif et proclamera en tout pays la puissance du dieu d'Israël et il écrit dans les termes les plus amicaux au peuple qu'il a persécuté, lui recommandant son fils Antiochos Eupator.

A comparer ces textes, on est d'emblée porté à donner raison aux critiques qui ont préféré I à II M. Tel fut le sentiment dominant au XIXe siècle. Grimm qui, il y a cent ans, a composé sur les Livres des Maccabées un commentaire resté classique [3], s'est montré sévère pour Jason qui bien que méritant considération est tributaire de sources troubles, parmi lesquelles ne figurait pas I M ; quant à la date, tout ce qui lui paraît sûr, c'est que l'abrégé qui pour nous représente l'œuvre de Jason est antérieur à la destruction de Jérusalem par Titus [4].

Au moment même où Grimm publiait son commentaire, Abr. Geiger [5] soutint au sujet de la relation entre I et II M une thèse

1. Référence à I M,4, 26-60.
2. Référence à II M, 8, 12-30.
3. Grimm, *Kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokr. des alt. Test.* : le t. III (1853) traite de I M, le t. IV (1857) de II M.
4. Grimm. IV, pp. 15-6, 20.
5. Abr. Geiger : *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857), pp. 219-30.

opposée : II M, œuvre d'un pharisien, aurait été composé dans un but de polémique contre le I M sadducéen et l'idée fut reprise, sous diverses formes par Hitzig, Kosters, Kamphausen [1]. Geiger, cherchant à serrer de plus près la date de II M, la jugea antérieure à Hérode. H. Ewald [2] songea aux alentours du début de l'ère chrétienne, Wildeboer [3] et Kamphausen au début du premier siècle.

Willrich croit que Jason s'inspira de I M vers l'époque de Philon d'Alexandrie et il relégue l'Epitomateur au lendemain de la ruine de Jérusalem [4]. A l'encontre des idées régnantes Schlatter [5] soutint que I M et II M dérivent tous deux de Jason de Cyrène, et Schürer, qui rejeta dédaigneusement ce paradoxe [6], admit du moins [7] que Jason peut avoir écrit au milieu du second siècle av. J.-C. et que l'Epitomateur est antérieur à Philon.

II M ne trouva un défenseur convaincu qu'en Niese, dont la *Kritik des beiden Makkabaërbücher*, parue dans l'*Hermes* de 1900, marque un tournant. Suivant ce très érudit historien de l'époque hellénistique, les cinq livres jasoniens (dont l'Epitomateur tira son résumé dès l'an — 125 [8], trente ans avant I M rédigé entre 103 et 63 [9]) sont bien l'œuvre d'un contemporain des premiers Hasmonéens écrivant entre 162-1 (date du dernier événement rapporté dans l'abrégé) et 125, peut-être avant 153-2 [10]. L'Epitomateur paraît avoir assez fidèlement reproduit son modèle. L'auteur de I M est un autre tributaire de Jason à qui il a pris la substance des chap. 1-7, mais il a usé fort librement des données que lui a transmises le Cyrénéen [11] ; c'est d'ailleurs un homme réfléchi qui a su éviter beaucoup des fautes commises par l'Epitomateur [12].

En dépit des contradicteurs [13], Niese a exercé une action durable [14].

1. Hitzig, *Geschichte der Volkes Israel* (1869), t. II, p. 415 ; Kosters, *Theolog. Tijdschrift* de Leyde (1878), Kamphausen dans Kautzsch, *Apokryphen der Alt. Test.* (1900), p. 84. Les deux derniers pensent que Jason de Cyrène est un personnage fictif, et que c'est le soi-disant Epitomateur qui est l'auteur véritable.

2. H. Ewald, *Geschichte der Volkes Israël* (3e éd., 1864), t. IV, p. 605.

3. *Literatur des alt. Testam.* (1895), p. 447.

4. Willrich, *Juden et Griechen* (1895), pp. VII, 65-76, *Judaica*, (1900), p. 174, *Urkundenfälschung* (1924), p. 94.

5. Schlatter, *Jason von Cyrene (Festschr. Un. Goettingen)*, 1891.

6. Schürer, *Gesch. der jüd. Volkes*, t. III (1898), p. 361 ; condamnation motivée de Schlatter par Niese, *Hermes*, 1900, p. 505.

7. Schürer, *l. l.*, t. I (1900), p. 40 et t. III, pp. 359-61.

8. *Hermes*, 1900, p. 192.

9. *Ib.*, p. 276.

10. *Ib.*, p. 304.

11. *Ib.*, p. 507.

12. *Ib.*, p. 465.

13. H. Willrich, *Wochenschr. für Kl. Philologie*, 1901, 1-6, 36-42 ; Bousset, *Deutsche Literaturzeitung*, 1901, 1669, et *Religion des Judentums*, 1906, p. 34.

14. Il obtint dès 1902 l'approbation de Bevan, *House of Seleucus*, t. II, p. 168, puis celle de Knabenbaur, *Commentarius in duo libr. Maccab.* (1907), p. 275.

En 1904, Laqueur [1] lui emprunte la date — 125 pour la composition de l'*Epitomé* et reconnaît une haute importance aux matériaux qui y sont rassemblés. Mais il ne s'associe pas au jugement trop favorable que Niese porte sur Jason de Cyrène. Suivant Laqueur, II M est formé de la réunion de deux sources, l'une excellente et supérieure à I M qu'elle complète et permet de corriger, l'autre très médiocre ; à Jason revient le lot de basse qualité. Wellhausen entra en lice en 1905, avec un beau mémoire *Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs* [2]. Il montra avec une autorité décisive que le texte de II, 1, 1 allégué par Niese en faveur de la date — 125 n'a pas la moindre force probante [3] et que la primauté revendiquée pour II M contre I M est illusoire. Les deux ouvrages sont indépendants l'un de l'autre [4], les frappantes rencontres qui les rapprochent s'expliquant par l'utilisation des mêmes sources [5]. La palme revint à I M, mais II M est parfois mieux renseigné sur les affaires séleucides, et permet souvent de compléter et de corriger l'autre livre [6]. Wellhausen renonce à dater avec précision Jason et l'Epitomé [7].

Au t. II de son grand ouvrage sur les origines et les débuts du christianisme [8], Ed. Meyer critique ses devanciers, n'épargnant ni Niese [9], ni Laqueur [10], ni Wellhausen [11], mais il s'inspire de leurs doctrines. Il accepte, si faiblement qu'elle soit étayée, la date — 125 pour l'Epitomé, et n'apporte qu'une modification insignifiante à la datation indiquée par Niese pour Jason ; supposant que le Cyrénéen a conduit son récit jusqu'à l'avènement de Jonathan au pontificat, il circonscrit entre — 152 et — 125 la naissance du livre résumé par l'abréviateur [12] ; frappé de l'invraisemblance de la séquence proposée par Niese — I M que, comme Wellhausen, Meyer juge bien supérieur en exactitude à II [13], lui serait posté-

1. R. Laqueur, *Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch.*
2. Publié *Nachrichten Ges. Wiss. Göttingen*, 1905.
3. *Ib.*, p. 118.
4. *Ib.*, p. 158.
5. *Ib.*, pp. 130, 145.
6. *Ib.*, p. 158.
7. *Ib.*, p. 122.
8. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, ch. V-VII et Appendice, pp. 454-62.
9. *Ib.*, pp. 163, n. 2 ; 208, n. 1 ; 210, n. 1 ; 222, n. 1 ; 456 (observations généralement justifiées).
10. *Ib.*, pp. 211, 228, n. 1 (Meyer fait des réserves sur les thèses de Laqueur, dont il loue d'ailleurs les mérites).
11. *Ib.*, p. 454, n. 1.
12. *Ib.*, pp. 455-7.
13. *Ib.*, p. 228, n. 1. P. 457, Ed. Meyer reproche avec raison à Niese de n'avoir pas mesuré la distance qu'il y a entre la stricte objectivité d'I M et la rhétorique, éprise d'apparitions miraculeuses et de scènes pathétiques, de Jason ; et il ajoute que le premier livre seul permet de reconnaître la connexion des faits qui dans II M disparaît sous l'ornementation rhétorique, sans parler de la place faite aux légendes populaires.

rieur de la durée d'une génération — il rappelle que, suivant Destinon [1], le noyau de I M s'arrêtait au ch. 13, 42, où il est rapporté qu'en l'an 170 de l'ère séleucide les Juifs datèrent par l'an 1 du grand-prêtre Simon : d'où suivrait que le I M primitif rédigé vers — 140 a pu être assez exactement contemporain de Jason.

W. Kolbe, qui a consacré une étude minutieuse au problème des rapports de I M et de II M [2], se dégage presque complètement de l'influence de Niese : rejetant, à l'exemple de Wellhausen, la date 125-4 adoptée par Laqueur et Ed. Meyer, il distingue comme Laqueur en II M une source excellente et une masse de moins bonne qualité. Mais sa répartition prend le contrepied de celle de Laqueur : à Jason reviendrait la paternité des bons éléments, rassemblés au second siècle. La responsabilité du tissu de fables et de documents apocryphes qui encombre le reste de II M est à partager entre l'Epitomateur et un rédacteur final qui aurait ajouté les lettres fausses des ch. 1-2 et 11 [3]. C'est du texte authentique de Jason, dégagé des superfétations qui le défigurent, que dériverait I M [4]. La compilation de l'Epitomateur aurait été rédigée avant la prise de Jérusalem par Pompée et elle peut remonter à l'an — 100 [5].

Par cette datation, Kolbe se sépare. comme avait fait avant lui Kugler [6] dans une étude de valeur très contestable, de l'école des défenseurs de la date — 125. Mais — et c'est un dernier vestige de la doctrine de Niese — il ne renonce pas plus que Bickermann [7] à l'idée que II M appartient à l'âge hasmonéen et l'époque des premiers grands-prêtres, préconisée par Niese et Ed. Meyer, n'est abandonnée que pour celle d'Alexandre Jannée ou de ses successeurs sur le trône royal. Les critiques de la première moitié du XXe siècle ne paraissent plus savoir que d'Ewald, Wildeboer et Willrich à Bousset et Paul Haupt [8], la majorité des juges compétents attribuait II M à un contemporain des Césars. Or la thèse délaissée était bien préférable à celle qui l'a supplantée.

On a vu plus haut que les connaissances historiques de l'auteur de I M sont limitées à ce qu'enseignent les livres anciens de la

1. J. von Destinon, *Quellen des Josephus*, p. 80.
2. W. Kolbe, *Beiträge zur syr. und jüd. Geschichte* (1926), ch. II et III.
3. *Ib.*, pp. 119-22 ; *contra* Bickermann, *Pauly-Wissowa*, t. XIV (1928), 789.
4. Le tableau de la p. 125 démontre l'étroit parallélisme de I M 3-7 et des parties authentiquement « jasoniennes » de II M. 8 à 14.
5. *Ib.*, p. 123.
6. Fr.-X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, p. 351 : la date 125 indiquerait que II M. a été rédigé au plus tôt cette année, mais non que le livre a été achevé cette année même, car la pièce II M. 1, 1 a pu exister longtemps avant que l'auteur de II M. la plaçât en tête de son ouvrage.
7. Bickermann, Pauly-Wissowa, l. l., 792, se rallie à la date — 100, mais *Gott der Makkabäer* (1937), p. 147, il concède, comme Kolbe, la possibilité de descendre plus bas. Jason de Cyrène, bien informé de l'histoire séleucide, doit avoir écrit sous les Séleucides, donc avant — 63.
8. Paul Haupt, *Purim* (1906), p. 6.

Bible : quand il parle d'un événement du passé, il cite l'*Exode*, *Samuel* ou les *Rois*. Juda ne mentionne comme adversaires des Hébreux que les Egyptiens du Pharaon de Moïse ou les Philistins du temps de Saül ; il ne descend pas plus bas que l'époque d'Ezéchias et Senacherib. En II M, 8 Juda, lui aussi rappelle les miracles survenus aux temps des ancêtres (l'Exode) et de Senacherib, mais il termine sur un merveilleux épisode d'une époque bien plus récente [1] : huit mille Juifs figurèrent, à côté de quatre mille Macédoniens, à la bataille livrée en Bagadaonie [2] aux Galates. Les Macédoniens fléchissaient, mais, grâce au secours du ciel c'est-à-dire de Dieu [3], les Juifs battirent les Galates et en tuèrent cent vingt mille. Il s'agit de la bataille gagnée par Antiochos I vers l'an 278 au nord de la Cilicie, et qui fut funeste aux Celtes d'Asie-Mineure, dont l'avance vers l'est fut définitivement arrêtée. La participation des Juifs à cette journée mémorable est une pure imposture, comme Jason en a commis bon nombre. Mais combien est singulière l'idée que Dieu a usé de sa puissance — *gesta Dei per Judaeos* — pour sauver de la défaite l'armée d'un roi païen. Une fable de cette sorte a pu être forgée quand est devenue banale dans la littérature judéo-grecque la pensée que les Juifs sont certains de triompher de leurs ennemis parce que Dieu est avec eux [4]. Il n'est guère vraisemblable qu'un Juif, vint-il de Cyrène, ait dès l'époque des premiers grands-prêtres hasmonéens ou de Jean Hyrcan imaginé la victoire juive de Cilicie.

La position de II M en matière religieuse n'est guère concevable sous les Hasmonéens. La doctrine de la rémunération posthume y a place comme la croyance à l'intervention des anges dans les affaires du monde actuel (articles étrangers au credo sadducéen ; I M ignore l'un comme l'autre).

L'angélogie de Jason se distingue par l'intensité d'un vif coloris étranger aux vieux récits bibliques sur l'Ange de Jahvé ou d'Elohim et qui suivant toute apparence est emprunté à la mythologie hellénistique et romaine. C'est un ange cavalier vêtu de blanc et brandissant des armes d'or qui se met à la tête de l'armée juive marchant contre Lysias ministre d'Eupator ; il ne prend pas une part active à la lutte, mais sa présence encourage les combattants qui infligent à l'ennemi un sanglant désastre (II M, 11, 8). Au milieu d'une bataille engagée contre Timothée apparaît (II M, 10, 29) un groupe de cinq cavaliers venus du ciel sur des montures harnachées d'or ; deux encadrent Juda qu'ils protègent et lancent traits et foudres contre l'adversaire qui se débande. Le conte sur

1. L'intérêt du passage a été relevé par Bickermann, *Pauly-Wissowa*, XIV, 792.

2. Corriger ainsi le « Babylonie », de II M. 8, 10 (Lévy, *Mélanges Henri Grégoire*, II, p. 687).

3. Dans les textes maccabéens, « Ciel » = Dieu (Bousset, *Religion des Judentums*, 2e éd., p. 361, n. 1).

4. *II M.*, 8, 36 ; *Esther grec*, 6, 14.

Héliodore (II M, 3, 25-6) combine le cavalier unique de II M, 11, 8, (cf. 15, 22) et les deux anges gardiens de II M, 10, 28 qui cette fois sont à pied ; le cavalier se précipite contre le sacrilège, que le cheval frappe de ses sabots, tandis que deux jeunes et beaux acolytes, magnifiquement vêtus, se placent à droite et à gauche du scélérat qu'ils fustigent. Retenant des trois versions les traits essentiels on reconnaît sans peine un couple classique. Ces êtres surnaturels, cavaliers descendus du ciel pour prêter main forte à la bonne cause et qui au cours d'un combat ou dans la lutte contre un adversaire isolé se placent aux deux côtés soit du chef d'armée à défendre, soit de l'ennemi à fouailler, reproduisent le groupe des héros cavaliers qui vinrent au secours des Romains à la bataille du lac Régille et reparurent à Pydna : les Dioscures [1].

Une autre légende grecque a laissé sa trace dans le récit de la persécution religieuse organisée par Antiochos IV. I M, 1, 62 rapporte que beaucoup en Israël refusèrent de manger des aliments profanes et aimèrent mieux mourir que de se souiller par des nourritures (interdites) et moururent. Cela suppose qu'il leur avait été ordonné, sous peine de mort, d'enfreindre les interdictions alimentaires en usage chez les Juifs. La menace de mort figure expressément dans l'édit antérieurement rendu [2] qui prescrit aux villes de Judée d'offrir des sacrifices païens [3] et punit de mort toute infraction à l'ordre du roi [4]. Il est sous-entendu que les Juifs étaient ainsi amenés à enfreindre les interdictions alimentaires prescrites par leurs livres saints, car la participation au sacrifice païen entraînait la participation au rite du *splanchnismos* : il fallait goûter aux viscères (ou aux chairs) de la victime immolée.

La suite du récit nous apprend que beaucoup de ceux d'Israël se montrèrent dociles et qu'un Juif de Modein se préparait à sacrifier [5] quand Mattathias pris d'une sainte fureur le tua et donna le signal de l'insurrection. Il y eut donc en Judée d'après I M des hommes qui pactisaient avec l'ennemi et des résistants qui préférèrent la mort à l'idolâtrie. Le récit de la persécution en II M nous en apprend un peu davantage : à l'occasion de chaque célébration mensuelle de la naissance du roi on était conduit *par amère nécessité* (μετὰ πικρᾶς ἀνάγκης) au *splanchnismos* [6].

1. Sur les Dioscures symétriquement représentés à droite et à gauche d'une image centrale ; v. F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*. Je ne connais pas de texte ancien où Castor et Pollux se comportent exactement comme les anges cavaliers de II M ; cf. la variante rapportée par Justin XX, 2, 10 : lors de la bataille que se livrèrent Locriens et Crotoniates au bord de la rivière Sagra, on vit combattre, placés chacun à une aile de l'armée, deux jeunes gens de taille extrêmement haute, montés sur des chevaux blancs et couverts de manteaux rouges.
2. I M 1, 41-51.
3. *Ib.*, 51.
4. *Ib.*, 50.
5. I M, 2, 15, 23.
6. II M, 6, 7, cf. 6, 8-9.

L'expression obscure μ. π. α., parfois mal comprise [1], est insolite, et pour l'entendre il faut se reporter au modèle qui a inspiré Jason ou l'Epitomateur : la légende de Phinée racontée par Apollonios de Rhodes. Phinée, frappé de cécité par les dieux est l'objet d'un châtiment plus effroyable encore qu'il raconte aux Argonautes : les Harpyes enlèvent les aliments qui pourraient apaiser sa faim ou les souillent de telle manière qu'ils exhalent une odeur de pourriture intolérable et propre à faire fuir l'homme le plus déterminé, mais l'*amère nécessité* (πικρὴ ἀνάγκη) le force à dévorer cette nourriture immonde [2].

Phinée, malgré une répulsion physique, absorbe l'aliment fétide que lui laissent les Harpyes : autrement il mourrait de faim. Les sujets juifs d'Epiphane, qui éprouvent une horreur religieuse devant une chair frappée d'interdiction [3] cèdent à la persécution : si comme le vieillard Eléazar ils crachaient la viande de porc que les bourreaux lui ont de force mis dans la bouche [4], ils périraient dans d'affreux supplices. Ingénieuse transposition qui atteste la familiarité de son auteur avec une poésie difficile : y avait-il dans la colonie juive de Cyrène, au second siècle, un homme assez profondément imbu de la culture grecque pour réaliser ce tour de force ?

Si instructives que soient l'anecdote sur les Galates, l'utilisation réitérée du thème des anges cavaliers et l'expression « amère nécessité », les passages que nous venons d'examiner, tout en orientant vers l'époque impériale romaine bien plutôt que vers un siècle antérieur, ne révèlent rien de précis pour la date de Jason. Il en va autrement pour II M, 9, 3-18 où nous reconnaîtrons l'imitation d'un récit historique — ou légendaire — bien connu.

J'ai indiqué, p. 21, quelques-unes des modifications que II M a apportées à la version que I M présente de la triste fin d'Antiochos Epiphane. Il nous faut revenir sur deux récits qui exposent si différemment, d'abord les sentiments qu'éprouve Epiphane à la nouvelle des insuccès de Palestine, ensuite la maladie qui emporte le roi.

D'après I M point d'autre réaction chez Antiochos IV que la stupeur et un profond chagrin, il se met au lit et bientôt éprouve des regrets pour le mal qu'il a fait à la Judée.

Tout au contraire l'Epiphane de II M est pris d'une fureur sauvage qui le pousse à partir pour la Palestine, afin de faire de Jérusalem le tombeau des Juifs [5], un charnier où les corps reste-

1. Kamphausen et d'autres ont pensé que cela signifie « de vive force ».

2. Apollonios de Rhodes II, 229-33.

3. On sait avec quelle méticuleuse rigueur les tabous alimentaires ont été observés à partir de l'époque hellénistique (*Daniel*, I, 8-16).

4. II M, 6, 18-31. L'histoire des sept frères martyrs, qui occupe le ch. 7, paraît n'être pas de Jason. C'est sans doute une amplification de l'Epitomateur.

5. II M, 9, 4.

ront sans sépulture [1]. C'est ce méchant dessein qui attire sur lui la colère du ciel : à peine eut-il proféré l'affreuse menace contre la ville sainte que le Seigneur, Dieu d'Israël, le frappa d'un mal implacable [2].

Cette maladie (à laquelle I M ne prête aucun caractère de singularité) est par II M décrite avec un grand luxe de détails : le patient éprouve d'insupportables douleurs d'entrailles et des souffrances aiguës d'intestins [3] ; un fourmillement de vers sort de son corps [4] (dont les chairs se décomposent [5]) ; la puanteur qu'il répand, et que lui-même ne peut supporter, incommode toute l'armée [6].

La connexion établie ici — un mal étrange, envoyé par Dieu même conduit à la mort un roi féroce qui médite le total massacre des Juifs de Jérusalem — sort de la banalité. Si l'on trouve ailleurs une histoire qui rassemble les mêmes éléments, il faut admettre *a priori* qu'elle est ou le modèle ou la copie de II M, 9.

Or, voici le dramatique récit que par deux fois, au Livre I de la *Guerre* et au Livre XVII des *Antiquités Judaïques*, Josèphe a fait des dernières semaines de la vie du roi Hérode.

Hérode était depuis quelque temps [7] malade dans sa résidence de Jéricho, quand le bruit courut à Jérusalem qu'il était condamné ou même mort [8]. Une violente émeute éclata, fomentée par deux docteurs de la Loi (σοφισταί) [9] ; elle fut réprimée, quarante séditieux furent arrêtés avec les deux chefs , et, le treize mars de l'an 4 av. J.-C., le roi envoya au supplice les prisonniers; les deux docteurs et les principaux coupables furent brûlés vifs [10]. A partir de ce moment [11], le mal s'aggrava: Dieu châtiait Hérode pour ses impiétés, suivant les *Antiquités*, pour l'exécution des docteurs, suivant la *Guerre* [12].

Les symptômes de la maladie sont décrits assez minutieusement pour qu'un diagnostic plausible ait pu être établi [13], je relève ceux qui ont leurs correspondants en II M : ulcération intestinale, le côlon étant, en particulier, affecté très douloureusement [14]; gan-

1. *Ib.*, 14-5.
2. *Ib.*, 5. Le narrateur reviendra avec insistance sur l'idée du Jugement de Dieu, *ib.*, 11 et 18.
3. *Ib.*, 5.
4. *Ib.*, 9.
5. Addition de l'auteur de II M.
6. *Ib.*, 9-10.
7. *Ant. Jud.*, XVII, 146 ; *Guerre*, I, 647.
8. *A. J.*, *ib.*, 150, 155 ; *Guerre*, I, 649, 651.
9. Pharisiens d'après *Guerre*, 653 (le plus ancien texte exactement daté attestant la croyance à la récompense posthume des gens de bien ; les *A. J.* ne mentionnent pas ce trait).
10. *Guerre*, 655. Dans les *A. J.*, 164, Josèphe atténue singulièrement et même semble nier la sévérité d'Hérode.
11. *Guerre*, 656 (ἔνδεν) ; *A. J.*, 168.
12. *Guerre*, 656 *in fine* ; *A. J.*, 168 et 170.
13. Il s'agirait du mal de Bright (Merrins, *The Bibliotheca sacra*, LXI, 546).
14. *A. J.*, 169 ; *Guerre*, 656, dit simplement : douleurs continuelles du côlon.

grène des parties honteuses qui engendra des vers [1] ; troubles respiratoires indiqués en deux mots dans *Guerre*, 656, décrits en plus grand détail dans *Antiquités*, 169.

Des deux mots qui, dans *Guerre*, suffisent à Josèphe pour caractériser la gêne respiratoire : *orthopnée*, *dyspnée*, le premier est clair, il désigne conformément à l'étymologie le malaise qui conduit le patient à éviter le decubitus et à adopter la position assise ; mais qu'est ici la *dyspnée* ?

Le rapport plus explicite des *A. J.* dissipe dans une certaine mesure l'obscurité de l'elliptique résumé de la *Guerre*. On peut rendre ainsi les lignes qui dépeignent le tourment d'Hérode : oppression respiratoire du type érecte (πνεύματός τε ὀρθία ἔντασις = *orthopnée*), rendue pénible par la lourdeur de l'ἀποφορά et la brièveté de l'haleine. Deux désagréables particularités font donc cortège à l'*orthopnée* : c'est leur réunion que la *Guerre* désigne sous le nom de *dyspnée* [2].

Il n'est guère douteux qu'il s'agisse des deux moments de la respiration, des expressions symétriques qui définissent les fâcheuses manifestations de l'*orthopnée*, la seconde, πυκνόν τοῦ ἄσθματος cf. πυκνοπνεύματος, « celui qui a le souffle court », paraissant désigner un état consécutif à l'ἀχθηδὼν τῆς ἀποφορᾶς.

Or parmi les variétés de la dyspnée (au sens général du mot) il en est une dont semble bien relever le cas d'Hérode : c'est la «dyspnée avec ralentissement (des mouvements respiratoires) par gêne inspiratoire » : « l'inspiration est lente, difficile, incomplète ; l'expiration, au contraire, est courte, imperceptible » [3]. *Apophora* bien que le mot, dans cette acception, n'existe pas, doit donc correspondre à *inspiration*.

Tel n'est pas le sens que les traducteurs de Josèphe ont coutume d'assigner au mot ; ils s'en tiennent au sens, attesté par Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, etc., de « mauvaise odeur ». Mais il s'agit, dans *A. J.*, 169, de tout autre chose que d'une puanteur. *Apophora* est sûrement fautif ; il faut lire *anaphora*, « mouvement ascendant du souffle » [4], ici « inspiration » [5].

1. Accord complet sur ce point entre *Guerre*, 656, et *A. J.*, 169.

2. Il n'est peut-être pas inutile de noter que l'acception que *Guerre* donne aux deux mots ne coïncide pas exactement avec celle de la langue médicale actuelle. Pour Josèphe, *l'orthopnée*, est le phénomène essentiel dont *dyspnée* représente les modalités accessoires. Pour les modernes, *dyspnée* est le terme général, l'*orthopnée* une forme grave de la *dyspnée*. Dans son ouvrage, l'*Exploration clinique médicale* (1937) que me signale le Dr Fr.-M. Lévy, E. Sergent, au début du chap. sur la *Dyspnée*, p. 20, mentionne une forme grave de la gêne respiratoire « qui maintient le patient assis dans son lit, les jambes pendantes » et ajoute : « c'est là la grande dyspnée, l'*orthopnée* ».

3. Je transcris textuellement les expressions d'E. Sergent, *l. c.*, p. 24.

4. Epigène cité par Plutarque, *Plac. Phil.*, III, 2, 7 ; cf. le texte obscur du Pap. mag. Mimaut, l. 281.

5. Je ne saurais dire si le mot *anaphora* a réellement appartenu, dans le sens indiqué, au vocabulaire de quelque école médicale de l'Orient grec, ou s'il a été introduit dans le texte de

Comparons maintenant terme à terme Josèphe à II M et du premier coup d'œil nous constatons que les trois symptômes se suivent de part et d'autre dans le même ordre, mais qu'il existe entre Josèphe et Jason des divergences qui permettent de définir le rapport des deux versions.

Pour le premier des trois points, Josèphe énonce successivement « l'ulcération intestinale » et les « douleurs qui affectent principalement le côlon ». Cela n'est pas parfaitement cohérent, mais non inintelligible. II M, 9, 5 rapporte qu'Epiphane éprouva soudain d'intolérables douleurs d'entrailles et de violentes souffrances intestinales. Cette tautologie dissimule mal l'embarras de Jason devant la juxtaposition mal coordonnée des intestins et du côlon ; en tout cas, on n'imagine pas que II M soit primitif.

Second point : chez Josèphe les vers grouillants sont localisés. II M, 12, 9 étend la prolifération au corps entier et lui donne pour conséquence la décomposition des chairs. Cette conception est sûrement secondaire.

Enfin les phénomènes respiratoires ne sont pas mentionnés II M 9 : ni orthopnée, ni dyspnée, ni haleine courte. A la place, apparaît l'odeur nauséabonde qui offusque les narines de tous les soldats et finit par être intolérable à celui-là même qui la répand. Il peut sembler de prime abord qu'il n'y a pas de rapport, sur ce point, entre le mal d'Antiochos et celui d'Hérode. En réalité, Jason dépend ici, comme dans tout le contexte, du modèle hérodien : « lourdeur de l'odeur » de II M, 9, 10 (τὸ τῆς ὀσμῆς βάρος) est purement et simplement le calque du « lourdeur (difficulté) de l'inspiration » mué en ἀχθηδῶν τῆς ἀποφορᾶς. Des données rassemblées dans le texte altéré du Biographe, Jason a retenu celle-là seule, se bornant à substituer des synonymes aux termes du modèle, et à forcer hyperboliquement la note.

Concluons sans hésitation : la maladie d'Epiphane est la réédition défigurée de celle d'Hérode, et poursuivons la lecture de Josèphe ; le dénouement approche [1].

Un court séjour aux sources chaudes de Callirhoé n'amena pas d'amélioration et se jugeant perdu, Hérode retourna à Jéricho. Là un accès de bile noire l'aigrit au point qu'il conçut un projet criminel dont l'inhumanité indignera Josèphe [2]. Il fit enfermer

la Biographie par l'historien d'Hérode (qui sans doute n'était pas médecin). La fausse leçon *apophora* est en tout cas ancienne, et de très peu postérieure au Biographe, car, comme on va voir, elle apparaît déjà en II M (= Jason).

1. Les événements qui suivent ont dû occuper la seconde quinzaine de mars an 4 av. J.-C. On en trouve le récit *Ant. Jud.* XVII, 171-81 et 193 = *Guerre*, I, 657-60 et 666.

2. Josèphe exprime son opinion personnelle *A. J.*, 180-1 ; « criminel » était déjà dans sa source (*Guerre*, 659).

dans l'hippodrome [1] de Jéricho tous les notables du peuple juif [2] (la *Guerre* précise : les notables de chaque village de la Judée entière), sur quoi il convoqua sa sœur Salomé et son beau-frère Alexas pour leur communiquer ses dernières volontés. Il se savait impopulaire, et prévoyait que sa mort serait accueillie avec joie. Or il voulut que la douleur publique eût raison à éclater le jour de ses obsèques et il demanda à ses sœur et beau-frère de lui préparer des obsèques dignes d'un roi en faisant massacrer, sitôt qu'il aurait expiré [3], les prisonniers de l'Hippodrome. Le couple promit mais ne tint pas parole : quand Hérode mourut quelques jours plus tard [4], l'atroce massacre qu'il avait rêvé n'eut pas lieu, car Salomé et Alexas, bienfaiteurs du peuple, libérèrent les prisonniers sitôt que le roi eût expiré.

Il y a, à tout le moins, une énorme exagération dans le macabre dessein prêté au tyran mourant : l'enceinte de l'enclos dénommé hippodrome n'était pas assez vaste pour recevoir un nombre de suspects tel que, comme l'assure Josèphe, toute famille juive eût à craindre pour la vie de quelqu'un de ses membres [5] ; la version talmudique de l'événement, d'ailleurs détériorée, ne parle que de soixante-dix anciens [6]. La réalité même du romanesque projet qui n'aurait été confié qu'à Salomé et Alexas seuls est plus que douteuse et a été contestée avec raison par Wellhausen et H. Willrich [7]. La détention des suspects n'a pu durer que quelques jours, et personne ne pourrait dire quel dénouement aurait eu l'affaire réduite à ses justes proportions. Quoi qu'il en soit, pure invention ou non, le carnage dont la sagesse de Salomé préserva la Judée a trouvé créance pendant tout le premier siècle et Josèphe, écrivant sous Domitien, accepte encore comme fait historique le rêve sanglant d'Hérode (les chrétiens, ses contemporains, admettent de même le massacre des Innocents). La légende mise en circulation par Jason ne tarda pas à susciter la contrefaçon : le Ptolémée IV du troisième Livre des Maccabées rassemblant dans l'hippodrome d'Alexandrie les Juifs d'Egypte pour les faire périr ensemble est la copie d'Hérode à Jéricho, et son projet est déjoué comme celui d'Hérode et celui d'Epiphane.

Nous pouvons répondre maintenant à la question : laquelle, de la légende d'Epiphane et de celle d'Hérode et Salomé, est le reflet

1. Ou plutôt l'enclos dénommé hippodrome (*Guerre*, 659).

2. Les hommes jugés dangereux qui avaient été appelés à Jéricho sans doute au moment de la condamnation des docteurs et rebelles.

3. Salomé a ordre de ne pas laisser s'ébruiter la nouvelle du décès du souverain. Ce trait rappelle la précaution prise par Livie au moment de la mort d'Auguste : la légende de Salomé n'a dû prendre sa forme actuelle qu'au début du principat de Tibère.

4. Hérode est mort aux tout derniers jours de mars ou aux tout premiers d'avril.

5. *Ant. Jud.*, XVII, 186.

6. Cf. J. Derenbourg, *Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine*, p. 164.

7. Wellhausen, *Isr. und jüd. Gesch.* (3e éd.) p. 338, n. 2 ; H. Willrich, *Das Haus des Herodes*, p. 109.

de l'autre ? Jusqu'à ce jour, on a accordé la priorité à la fable de II M [1]. Mais nous avons vu que la description de la maladie mortelle du méchant roi, dans II M, est copie et non original ; d'autre part il est clair qu'il y a une imperceptible âme de vérité dans l'histoire des suspects de l'Hippodrome dont plusieurs assurément pouvaient redouter la haine d'Hérode, tandis qu'il n'y a rien de vrai dans le conte de la campagne contre Jérusalem, destinée à être le tombeau des Juifs, interpolation effrontément introduite dans le récit déjà controuvé représenté par I M, 6, 5-16.

On peut tenir pour assuré que c'est la Biographie d'Hérode, source première de Josèphe composée sous Tibère [2], qui a fourni à Jason les éléments du pastiche. Il n'y a pas à chercher d'autre origine à la lettre d'Epiphane aux « excellents Juifs » sur laquelle s'achève l'histoire du roi [3].

Antiochos, malade, mais plaçant son espoir dans le Ciel, donne aux Juifs des nouvelles de sa santé et les remercie de leur loyalisme (εὔνοια) qu'il leur demande de reporter sur son fils Antiochos (Eupator) : Ed. Meyer [4] a reconnu que pareil écrit n'a pas pu être adressé aux Juifs par Antiochos IV et il a supposé que la Lettre était en réalité destinée aux gens d'Antioche et que Jason l'a falsifiée en mettant les Juifs à la place des vrais destinataires et en y glissant la phrase sur l'espoir en Dieu. En réalité, Jason a seulement démarqué, une fois de plus, le Biographe précité chez qui, comme on a vu, il a trouvé le récit des événements qui ont occupé les trois dernières semaines de l'existence d'Hérode. Pour sa Lettre aux Juifs il a mis à contribution, une dernière fois, la Biographie anonyme, et cette fois il exploite le rapport sur ce qui s'est passé à Jéricho pendant les heures qui ont suivi la mort d'Hérode et la libération des captifs de l'Hippodrome.

Josèphe [5] a reproduit ce récit qui, à la différence du projet de massacre, est une page d'histoire. Sitôt les prisonniers libérés, Salomé et Alexas convoquent au théâtre (ou amphithéâtre) de Jéricho les troupes et le peuple et là Ptolémée [6], le chancelier du royaume à qui Hérode a confié le sceau royal, donne lecture de deux pièces : la première est une lettre adressée par le mourant aux soldats pour leur demander de garder leur loyalisme (εὔνοια) à son successeur, la seconde, le testament du défunt qui désigne comme roi son fils Archelaos. Jason a fondu en un seul document les deux pièces lues par Ptolémée et a donné au faux le coloris convenable en prêtant à Antiochos converti de fraîche date la formule « plaçant son espoir en Dieu ». Le chap. 9 de II M reporte

1. Willrich, *l. l.*
2. Cf. *supra*, p. 31, n. 3.
3. II M, 12, 19-27.
4. Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christent.*, p. 461.
5. *A. J.*, 194-5 et *Guerre*, 666-9.
6. Sur ce personnage, v. W. Otto, dans *Pauly-Wissowa*, Suppl. II, 60.

donc d'un bout à l'autre sur Antiochos mourant en Perse en 163 ce qui est arrivé à Jéricho 160 ans plus tard.

Pour la date si controversée de II M nous disposons ainsi de deux points de repère. Le principat d'Auguste offre un *terminus post quem*, la destruction du Temple par Titus un *terminus ante*. Jason n'a pu écrire avant Tibère [1] et il est antérieur à III M qui lui-même paraît contemporain de Caligula ou très peu postérieur. S'il est l'auteur des derniers mots de l'histoire de Juda [2] (le jour de Mardochée, 14 *adar*, est le lendemain de la défaite de Nicanor) il faudrait s'arrêter au plus tôt pour la rédaction de son ouvrage à la fin du règne de Claude [3] ; mais la notice de 15, 36 doit être de l'Epitomateur, auteur du court épilogue 15, 37-9 qui peut n'avoir été écrit que sous Néron. Un fait est établi : la recherche a erré en faisant remonter jusqu'à l'époque hasmonéenne le second Livre des Maccabées qu'un siècle au moins (Ewald [4] l'avait pressenti) sépare du I M grec.

II M tel qu'il est sorti des mains de l'abréviateur [5] est un assez triste ouvrage, mais on ne peut contester qu'en dehors des modifications dues à Jason ou à son abréviateur il reproduit dans l'ensemble la même tradition historique que I M : conformité dans le choix des faits retenus, rencontres parfois frappantes dans le détail [6]. Cependant, entre les deux opuscules rivaux, il y a aussi de nettes divergences, et l'on sait [7] que II M, bien que source souvent trouble, ne laisse pas de conserver de loin en loin, des

1. Cf. *supra*, p. 31, n. 3.

2. II M, 15, 36 (les V. 37-9 forment l'épilogue de l'Epitomateur).

3. Le jour de Mardochée, c'est-à-dire la fête de Purim, a été institué au plus tôt en 40, sous Agrippa Ier (v. sur la date d'*Esther*, *Annuaire du Collège de France*, 1945, p. 117 et *Actes du XXIe Congrès des Orientalistes* (Paris, 1948, p. 114).

4. H. Ewald, cf. *supra*, p. 22.

5. Il faut peut-être, mais rarement, tenir compte de la possibilité d'additions postérieures à l'Epitomateur.

6. Ainsi dans un contexte différent les deux livres parlent tous d'Antiochos mourant « en pays étranger ». I M 6, 13, place l'expression « en terre étrangère » dans la bouche d'Antiochos se lamentant sur sa fin prochaine ; Jason (II M, 9, 28) parlant en son propre nom, emploie le synonyme « à l'étranger ». Il est à remarquer que l'expression est légèrement impropre : Antiochos meurt loin d'Antioche, mais en territoire séleucide. Racontant les préliminaires de la bataille du 13 adar Juda, suivant les deux textes, rappelle le souvenir de l'Ange de Jahvé qui est intervenu sous Ezéchias : mais tandis que M 7, 41 évoque le miracle sans rien changer à la lettre du récit de *Rois* et d'*Isaïe* (« l'ange sortit et tua 185.000 hommes »), II M, 15, 22 brode sur le texte biblique : Dieu a bien envoyé jadis l'ange qui a tué 185.000 Assyriens ; mais Juda le supplie d'envoyer en ce jour un bon ange devant l'armée juive pour inspirer la terreur à l'ennemi (II M, 11, 8). C'est là réclamer un miracle sensiblement différent de celui qui se produisit sous Ezéchias : Juda demande qu'à la place de l'Ange exterminateur vienne un *bon* ange pour renouveler l'assistance merveilleuse qui lui avait été accordée (suivant II M, 11, 8 ; cf. 11, 6) contre Lysias. I M suit un modèle qui est comme lui-même fidèle à la conception ancienne ; II M utilise ce modèle à la même place, mais insinue dans le texte une idée nouvelle (Kolbe, p. 148, minimisant la différence entre I M 47, 41 et II M 15, 22, a tort de voir dans la mention du précédent assyrien la preuve que I M dérive de Jason).

7. V. *supra*, p. 20.

indications précises et dignes de foi qui font défaut à I M dont elles sont propres à combler certaines lacunes.

D'où le tardif Jason tient-il ces détails authentiques parfois absents de I M ? Quelle est la nature du lien qui unit les deux Livres ?

Un point est évident : I M et II M sont indépendants l'un de l'autre [1], en ce sens que I M ne dépend pas plus de II M qu'inversement II M de I M. Mais alors comment expliquer qu'à côté des traits communs, signes de parenté proche, apparaissent tant de discordances et de disparates ? Une seule réponse est possible : à l'origine des deux récits il faut, avec Ed. Meyer et Kolbe [2], admettre une seule et même source *écrite*. Mais où chercher dans le domaine de la littérature grecque une source écrite qui soit apte à rendre compte des concordances et aussi des divergences observables entre I et II M ? Pour trouver une issue il faut, je crois, recourir à la littérature hébraïque.

Wellhausen a [3] publié, il y a un demi-siècle, deux observations qui nous mettent sur la voie de la solution.

Suivant I M, 1, 29-31, deux ans après la première campagne d'Epiphane (c'est-à-dire en 168 av. J.-C.), le roi envoya contre Jérusalem à la tête d'une troupe nombreuse un chef du service de perception des impôts (ἄρχων φορολογίας) dont le nom n'est pas indiqué. Celui-ci qui feignit d'abord des dispositions amicales, mais bientôt passa à l'hostilité ouverte, fit périr beaucoup d'habitants, pilla la ville et y mit le feu, détruisit maisons et murailles, emmena en captivité femmes et enfants. D'après II M 5, 24 le roi envoya contre Jérusalem, après la seconde campagne d'Egypte (de l'été 168), 22.000 hommes avec le mysarque Apollonios qui avait mission d'égorger les adultes et de vendre les femmes et les enfants. Le mysarque simula pour commencer des intentions pacifiques, mais profita du sabbat pour opérer un grand massacre.

L'anonyme qualifié de « chef du service fiscal » et le mysarque Apollonios sont un seul et même homme [4] ; et il va sans dire que *mysarque* « chef d'un corps de troupe mysien » convient mieux que l'autre titre à un commandant militaire. L'original hébraïque devait porter שׂר כסים, où le second mot a été vocalisé au point de départ de II M *musim*, par l'auteur I M *missim*. La traduction qui est à l'origine de II M (nous l'appellerons traduction B) est l'œuvre d'un Juif hellénisé ayant la connaissance d'une saine tradition historique qui fait défaut à l'auteur de I M (traducteur A), lequel

1. C'est la formule de WELLHAUSEN, *Nachr. Ges. Wiss. Göttingen*, 1905, p. 158.
2. Ed. MEYER, *Ursprung*, p. 458 ; KOLBE, *Beiträge*, p. 136.
3. WELLHAUSEN, *ib.*, p. 161.
4. Cela a été reconnu par HITZIG, *Geschichte des Volkes Israel* (1869), p. 384 qui cependant a cru à tort que « chef du service fiscal » est préférable à « mysarque ». Wellhausen a montré que c'est l'inverse qui est vrai.

s'est tiré d'affaire en assimilant le titre d'Apollonios, en réalité mysarque, à celui qui apparaît *Exode* I, 11.

Dans son récit de la bataille des Bethzakaria livrée par Eupator à Juda, I M, 6, 34 rapporte que pour exciter au combat les éléphants syriens, on leur *montra* (ἐδείξαν) du vin de raisin et de mûres. Apparemment le traducteur a pensé que le rouge agit sur les pachydermes comme sur les taureaux. Smend ayant fort ingénieusement supposé que le traducteur a lu הראו « firent voir » au lieu de הרוו « *firent boire* », sa conjecture a été adoptée par Wellhausen [1] suivi de Bickermann [2] ; l'idée parut si plausible à Bévenot qu'il n'a pas hésité à rendre ἐδείξαν par « berauschten » [3]. Mais il n'y a pas lieu de corriger le texte grec : c'est l'exemplaire du texte hébraïque qui était en défaut (confusion de l'א et du ו) [4]. La supposition de Smend est pleinement confirmée par III Macc. (roman dont la matière est pour une partie empruntée à Jason mais qui transfère à l'époque de Ptolémée IV en 217 quelques-unes des péripéties de la persécution séleucide). Au ch. 5, 2-12 et 45 de ce pastiche alexandrin, on nous montre l'éléphantarque du Lagide abreuvant ses bêtes d'un vin mêlé d'encens. L'incident ne figure pas dans II M, supprimé comme nombre des détails par l'Épitomateur. Ici encore B (représente à défaut de II M par III M) l'emporte sur A qui rend un texte légèrement altéré.

Par deux fois nous constatons que I M est moins exact que II M ; cela ne peut surprendre, car nous savons par maint exemple qu'il arrive à *Jason* de copier un informateur de la meilleure qualité.

Nous sommes donc amenés à poser le problème sous cette forme : d'où peuvent provenir à la fois les bons éléments du pitoyable amalgame jasonien et les mauvais du plus estimable I M ?

Nous avons réponse à cette question : des trouvailles de Hitzig et de Smend, accueillies par Wellhausen, il résulte qu'avant I M et II M a existé un texte hébraïque qui en raison des variations de la graphie ou de la vocalisation pouvait parfois être interprétés de façon différente : le lecteur juif pouvait comprendre aussi bien « chef du service fiscal » que « chef des Mysiens ». Il se trouve que deux traductions ont circulé : A qui survit en I M a dans les deux cas cités choisi une mauvaise solution ; B, source lointaine de II M, en a choisi une autre, préférable.

Il reste à définir le texte hébraïque qu'indépendamment ont fait passer en grec les traducteurs A et B. Ce ne peut être que l'ou-

1. *L. l.*, p. 162.
2. Bickermann, *Instit. des Séleucides*, p 161.
3. Bévenot, *Die beiden Makkäerb.*, ad 6, 34.
4. Faute inverse dans *Job*, 10, 15, où l'hébreu porte ראה alors que le grec suppose la meilleure leçon רוה (Wellhausen).

vrage dont nous savons seulement par Origène [1] qu'il était intitulé *Sarbèth Sabanaiel* [2], que les *Makkabaika* en sont la traduction et qu'il ne figure pas dans le canon juif. Cet ouvrage hebraïque est antérieur à 63 av. J.-C. ; nous ne pouvons dater les deux versions qui ont pu différer sur nombre de points ; il est possible que B soit un peu antérieur à A. Le hasard a voulu que B rédigé par un homme bien renseigné sur l'époque séleucide ait pu être connu, sous une forme plus ou moins surchargée, de Jason de Cyrène. Celui-ci doit à cette excellente source d'avoir été pris par d'illustres savants pour un contemporain des premiers Hasmonéens. I M, qui a subi peu d'interpolations et d'altérations reste, malgré le parti pris de l'auteur juif, les erreurs du prototype hébraïque ou du traducteur A, un inappréciable document de l'époque maccabéenne.

Isidore Lévy.

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, 2.

2. Le sens des mots reste inconnu. Le nombre des hypothèses émises à ce sujet atteint la douzaine (Tony André, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, p. 61), mais aucune ne satisfait.

DEUX FRAGMENTS INÉDITS DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE

Deux fragments de manuscrits sont parvenus récemment en notre possession. Nous avons tout lieu de penser qu'ils ont été découverts près de la Mer Morte, et nous croyons bien faire en les publiant sans retard.

Un fragment en hébreu (Planche I, fig. 2).

Le premier fragment est un morceau de peau brun-doré foncé, haut de 5,3 cm et large de 3,5 cm, avec un seul côté lisse, où l'on voit six lignes d'écriture. Les grandes cassures à droite et à gauche attirent l'attention par leur couleur claire et paraissent récentes. La peau avait été lignée avant l'emploi, et les lettres sont suspendues à ces lignes, très pâlies, mais visibles. D'une ligne à l'autre, il y a environ 6 mm. Une plus grande distance, 12 mm, sépare la seconde et la troisième ligne.

A la troisième ligne du texte, au-dessus du second mot, il y a un signe ressemblant à la lettre kaf, mais dont la signification ne nous apparaît pas. Au milieu de la quatrième ligne, au-dessus de la lettre alef, il y a un point, très visible, qui marque le début d'une phrase.

Ce fragment de manuscrit reproduit le texte du prophète Osée : la première ligne restitue quelques lettres du chapitre XIII 15 b; la seconde ligne, du chapitre XIV 1 a. Les lignes trois à six sont une copie du chapitre XIV versets 3 à 6. Le point signalé à la quatrième ligne de notre texte correspond au début du verset 4.

1. ו]יבש מק[ורו
2. בא]לוהיה בחר[ב
3.]קחו עמכמה דברים וש[ובו אל יהוה
4. פר]ים שפתינו אשור לוא[
5. ידינ]ו אשר בכה ירוחם יתום[
6. לי]שראל יפרח כשושנה יכ שר[שיו כלבנון

Les lettres et mots en dehors des][aux extrémités des lignes appartiennent au texte massorétique.

Un fragment en araméen (Planche I, fig. 1).

Ce second fragment est constitué par un morceau de peau de grain fin, de couleur brun-gris foncé. C'est manifestement un coin de colonne, on aperçoit la marge et les lignes qui guident l'écriture. Les lettres du texte, suspendues à la ligne, sont petites, fines, bien noires, admirablement tracées. Il y a 7,5 mm d'une ligne à l'autre. Le fragment de peau est haut de 5,3 cm et large de 5 cm. Le texte est très lisible ; la langue utilisée est l'araméen.

1. זרעך וישתארון כל צדיקיא וישי[
2. עול וכל שקר לא עוד ישתכח[
3. וכען סב לוחיא יקריא כי לא[
4. כ]ל עקתי וכל די יתאעל[
5.]לוחא מן -[

1. ta postérité, et tous les justes survivront et ...[
2. [nulle] perversité, et nul mensonge ne se trouvera plus [
3. Et maintenant, prends les tables précieuses, car ne pas [
4. [tou]tes mes angoisses. Et quiconque sera introduit [
5.] la table, de [

Le mot לוחא (3e et 5e ligne) semble désigner la tablette sur laquelle on écrit. Peut-être s'agit-il ici des tables célestes, dont il est si souvent parlé dans les livres des *Jubilés* et d'*Hénoch*.

Nous n'avons pas pu déterminer de quel ouvrage ce fragment est extrait.

Michel Testuz.

Rivaz (Suisse), 6 janvier 1955.

PLANCHE I

Fragments inédits des manuscrits de la mer Morte.

Fig. 1. — Fragment hébreu.

Fig. 2. — Fragment araméen.

SUR L'EXPRESSION « CORPS DE CHAIR » DANS LE *COMMENTAIRE D'HABACUC*

Dans le *Commentaire d'Habacuc* se rencontre une fois l'expression « corps de chair ». Voici le passage (col. IX, l. 1-2) : ושערוריות מחלים רעים עשו בו ונקמות בגוית בשרו « et d'odieux profanateurs ont commis des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de chair » (traduction A. Dupont-Sommer).

Cette expression « corps de chair » n'est pas un hapax. On en a déjà signalé la présence en trois textes.

Le premier est tiré du *Siracide* (XXIII, 17 seulement dans la version grecque) :

ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ
οὐ μὴ παύσηται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ.

« Le débauché, en son corps de chair,
ne trouve pas de repos avant que le feu (de la passion) ne l'ait dévoré ».

Les deux autres sont tirés de l'*Epître aux Colossiens* :

1° καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου.

« Et vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis par votre pensée dans vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés dans son corps de chair, par la mort » (I, 21-22).

2° ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ χριστοῦ.

« En lui vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme, par le dépouillement du corps de chair, par la circoncision du Christ » (II, 11).

Nous voudrions verser au dossier un quatrième texte, qui ne semble pas, jusqu'ici, avoir attiré l'attention des chercheurs. Il s'agit d'un passage de la version grecque du livre d'*Hénoch* (CII, 4-5 ; éd. C. Bonner, Londres 1937), consacré à exhorter les justes qui n'ont pas été récompensés pendant leur vie : 4. θαρσεῖτε, ψυχαὶ τῶν δικαίων τῶν ἀποθανόντων, τῶν δικαίων καὶ τῶν εὐσεβῶν, 5. καὶ μὴ λυπεῖσθε ὅτι κατέβησαν αἱ ψυχαὶ ὑμῶν εἰ<ς ᾅδ>ου μετὰ λύπης καὶ οὐκ

ἀπηντήθη τῷ σώματι τῆς σαρκὸς ὑμῶν, ἐπεὶ αἱ ἡμέραι ἃς ἦτε ἡμέραι ἦσαν ἁμαρτωλῶν καὶ καταράτων ἐπὶ τῆς γῆς :

« Courage, âmes des justes qui sont morts, des justes et des pieux, et ne vous attristez pas de ce que vos âmes soient descendues dan<s l'Had>ès avec tristesse et de ce que votre corps de chair n'ait pas été récompensé pendant votre vie selon votre piété, car les jours que vous avez vécus étaient des jours de pécheurs et de maudits sur la terre ».

Les mots τῷ σώματι τῆς σαρκὸς ὑμῶν (« votre corps de chair ») sont manifestement la traduction mécanique d'un original hébreu גוית בשרכם. Notons, toutefois, que la version éthiopienne porte seulement « votre chair » (segâkemmu).

Il n'est pas sans intérêt de constater que cette expression « corps de chair », assez rare, se trouve ainsi attestée à la fois dans l'un des rouleaux de Qoumrân, dans le livre d'*Hénoch*, dont des fragments ont été retrouvés dans les grottes de Qoumrân, dans le *Siracide*, et aussi dans le Nouveau Testament.

Marc PHILONENKO.

« LE CHEF DES ROIS DE YÂWÂN »

DANS L'*ECRIT DE DAMAS*

L'*Ecrit de Damas* [1] contient plusieurs allusions à un événement historique, particulièrement grave et tragique, qui fut considéré par les membres de la secte juive de l'Alliance comme une vengeance divine, comme un châtiment divin à l'égard des Juifs impies. Dès la première page, on y lit que « l'Homme de raillerie » [2], ayant égaré Israël par ses mensonges, attira sur les Juifs coupables les malédictions de l'Alliance, « les livrant au Glaive vengeur, vengeur de l'Alliance » (I 13-18). Suit une longue tirade où sont énumérées les impiétés commises par les Juifs, notamment la persécution dirigée par eux contre « tous ceux qui marchent dans la perfection » (entendons : contre la secte de l'Alliance) ; cette tirade s'achève par le rappel du châtiment terrible qui frappa la congrégation coupable : « alors la Colère de Dieu s'enflamma contre leur congrégation, dévastant toute leur multitude, et leurs œuvres furent comme une impureté devant Lui » (I 21-II 1).

Plus loin, un autre passage fait allusion à ce même châtiment, que l'auteur qualifie de « première Visite », et qui préfigure à ses yeux la Visite finale, le grand Jugement de la fin du monde. Voici le texte de ce passage, d'après le manuscrit B : « Ceux-là (les Juifs pieux) seront sauvés au temps de la Visite, mais les autres

1. Ce titre, comme chacun sait, est une abréviation courante ; le titre exact et complet serait sans doute « le livre de la Nouvelle Alliance au pays de Damas » (d'après VI 19 ; VIII 21 = XIX 33-34). Tout comme le *Commentaire d'Habacuc*, le *Manuel de Discipline*, etc., cet écrit est originaire de la secte juive de l'Alliance, ainsi que plusieurs l'ont reconnu dès le début de la recherche sur les manuscrits de Qoumrân ; divers fragments, en 1952, en ont été retrouvés dans les grottes de Qoumrân. Il fut composé durant l'exil de la secte dans la région de Damas, exil qui, selon nous, commença peu avant 63 av. J.-C. et dura environ 20 ou 25 ans. Le texte de cet écrit, découvert dans la *geniza* de la synagogue du Vieux-Caire en 1896, a été publié en 1910 par S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, vol. I, *Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge). Une nouvelle édition en a été donnée en 1933 par L. Rost, *Die Damaskusschrift* (Berlin). Depuis les trouvailles de Qoumrân, S. Zeitlin a publié, en 1952, les fac-simile photographiques des deux manuscrits qui nous ont conservé ce texte, sous le titre : *The Zadokite Fragments. Facsimile of the manuscripts in the Cairo Geniza Collection in the possession of the University Library, Cambridge, England ; with an Introduction* (Philadelphia) ; et C. Rabin, en 1954, a édité à nouveau le texte, avec traduction et notes, sous le titre : *The Zadokite Documents* (Oxford).

2. Personnage à identifier, selon toute apparence, avec « le Prêtre impie » et « le Prophète de mensonge » du *Commentaire d'Habacuc*, c'est-à-dire, selon nous, avec le grand-prêtre asmonéen Hyrcan II (76-40 av. J.-C.).

seront livrés au Glaive, quand viendra l'Oint d'Aaron et d'Israël, — ainsi qu'il en fut au temps de la première Visite, comme Il a dit par l'entremise d'Ezéchiel : *On mettra le signe sur le front de ceux qui soupirent et gémissent* ; quant aux autres, ils furent livrés au Glaive vengeur, vengeur de l'Alliance » (XIX 10-13). Ce texte se trouve ainsi abrégé dans le manuscrit A : « Ceux-là furent sauvés au temps de la première Visite, mais ceux qui apostasièrent furent livrés au Glaive » (VII 21-VIII 1) ; cette variante, on le voit, supprime ce qui concerne la Visite future, mais elle retient l'allusion à la Visite passée, à cette « première Visite » [1] qui avait épargné les justes, mais frappé les Juifs impies.

A cet événement mémorable, il est encore fait allusion dans le passage suivant : « ... et « la tête des aspics », c'est le Chef des rois de Yâwân, qui est venu pour exercer sur eux la Vengeance » (VIII 11-12) [2]. Ici l'auteur indique qui fut l'exécuteur du fameux châtiment divin. Certes, le nom de ce personnage historique ne nous est pas donné : un tel anonymat est de règle dans le style apocalyptique ou sibyllin ; le livre de *Daniel* ne nous livre pas davantage les noms des divers rois lagides ou séleucides qui y sont visés, ni le *Commentaire d'Habacuc*, le nom du « Prêtre impie ». Dans l'*Ecrit de Damas*, quel est donc ce « Chef des rois de Yâwân », cet envahisseur, ce conquérant étranger, qui vint en Palestine et châtia les Juifs impies ?

***

Le sens du mot Yâwân (יון) doit d'abord être précisé. Ce mot, dans la Bible hébraïque, désigne l'Ionie ou, plus généralement, la Grèce. Dans la célèbre table des peuples du Document Sacerdotal (*Genèse* X 2), Yâwân est l'un des fils de Japhet ; Josèphe, à propos de ce passage, explique que, de ce Yâwân (Ἰωυάνης), sont issus « l'Ionie et tous les Grecs » (*A.J.*, I, 6, 1). Dans *Daniel* (VIII 21, X 20, XI 2), Alexandre le Grand est nommé « le roi de Yâwân » ; et les « quatre rois » qui se partagèrent sa succession [3], et qui « avaient surgi de sa nation », sont compris sous le même titre. Yâwân, dès lors, désigne, en même temps que la Grèce d'Europe, toute la

1. Le manuscrit A porte : בקץ הפקודה הראשון ; le manuscrit B : בקץ פקדת הראשון. La traduction « au temps de la première Visite », que nous retenons ici, est celle d'I. Lévi et du P. Lagrange. La correction avancée par Rabin (*op. cit.*, p. 31) : בקץ פקדת הראשונים « in the epoch of the visitation of the forefathers », ne nous semble pas s'imposer. Ne peut-on pas considérer הראשון, dans A, comme un mot en apposition ? Rapprocher כעת הראשון dans *Isaïe* VIII 23.

2. Dans XIX 23-24 (manuscrit B), les derniers mots présentent la variante suivante : « qui est venu contre eux pour exercer la vengeance ».

3. Les quatre royaumes de Macédoine, de Thrace, de Syrie et d'Egypte, issus de l'empire d'Alexandre.

Grèce asiatique, tout l'Orient hellénisé. Quand on lit dans *Zacharie* (IX 13) : « Je soulèverai tes fils, ô Sion, contre les fils de Yâwân », les fils de Yâwân, dans ce texte, sont probablement les Séleucides, — et, plus précisément, Antiochus Epiphane, contre lequel les Juifs se soulevèrent à l'appel des Machabées.

Dans l'*Ecrit de Damas*, le terme de « rois de Yâwân » désigne, sans aucun doute, l'ensemble des rois hellénistiques, des rois de l'Orient hellénisé. Il nous faut rappeler ici le passage en son entier (VIII 1-13—XIX 15-26) : l'auteur y menace à nouveau du châtiment final les Juifs infidèles, qui commettent toute sorte de fautes « en marchant dans la voie des impies, dont Dieu a dit :

Leur vin est le venin des serpents ;
et la tête des aspics est cruelle.

« Les serpents », ce sont les rois des peuples ;
et « leur vin », ce sont leurs voies ;
et « la tête des aspics », c'est le Chef des rois de Yâwân,
qui est venu pour exercer sur eux la vengeance. »

Cette punition, continue l'auteur, les Juifs impies ne l'ont pas comprise, égarés qu'ils étaient par « le Prophète de mensonge » [1] :

« Mais tout cela, ils ne l'ont pas compris,
ceux qui bâtissent le mur et le recouvrent d'un badigeon [2].
Car un homme qui déclenche (?) le vent
et qui prophétise le mensonge avait prophétisé pour eux [3],
lui contre la congrégation duquel la Colère de Dieu s'enflamma. »

La dernière ligne, on le voit, fait une nouvelle allusion au châtiment exemplaire qui frappa la congrégation coupable ; ce sont les mêmes termes que plus haut (I 21-II 2) : « alors la Colère de Dieu s'enflamma contre leur congrégation ».

Le texte biblique qui se trouve cité et commenté dans ce passage est tiré du Cantique de Moïse, dans *Deutéronome*, XXXII, où la malice des Juifs impies est ainsi décrite (v. 32-33) :

« Leurs ceps proviennent du plant de Sodome
et du terroir de Gomorrhe ;
leurs raisins sont des raisins vénéneux,
leurs grappes sont amères ;
leur vin est le venin des serpents
et le poison cruel des aspics. »

Il est clair que, dans ce contexte, « le venin des serpents et le poison cruel des aspics », double prédicat du mot « leur vin », est une

1. Le même personnage, selon nous, que « l'Homme de raillerie », c'est-à-dire Hyrcan II ; cf. p. 41, n. 2.

2. Expression tirée d'*Ezéchiel* XIII 10, désignant ici, selon nous, les Juifs du parti du grand-prêtre asmonéen, qui, au lieu de construire solidement le mur, en dissimulent la fragilité sous un badigeon, c'est-à-dire font une politique que les membres de la secte jugent superficielle et néfaste.

3. Le manuscrit B (XIX 25-26) présente cette variante : « Car c'est un homme qui marche au vent et qui déclenche (?) des ouragans et qui prophétise en homme (?) pour le mensonge... ».

expression métaphorique servant à dépeindre l'extrême malignité de la conduite des Juifs impies et que, dans cette expression, les mots « serpents » et « aspics » désignent proprement les reptiles qui secrètent « venin » et « poison cruel ».

Mais l'auteur de l'*Ecrit de Damas*, s'appuyant peut-être sur un « pésher » du *Deutéronome* existant déjà dans la secte, interprète le texte biblique d'une façon très particulière : subtilement, il discerne en lui l'annonce d'événements contemporains, d'événements en rapport avec l'histoire même de la secte. « *Les serpents* », explique-t-il d'abord, « ce sont les rois des peuples » ; entendons, les rois de l'époque hellénistique, « les rois de Yâwân » : séleucides, lagides et autres, en lesquels s'incarne à ses yeux toute la malfaisance de l'hellénisme [1]. La secte de l'Alliance professe à l'égard de ces rois une haine caractéristique ; son opposition acharnée aux grands-prêtres de la dynastie asmonéenne a précisément pour cause le fait que ces grands-prêtres, à partir d'Aristobule I, se sont donné le titre de « roi », en même temps qu'ils ont adopté les mœurs des monarques hellénistiques : violation intolérable de la tradition nationale. Au regard de la secte, toute la vie politique et religieuse de la nation juive se trouve imprégnée et empoisonnée par « le venin des serpents », c'est-à-dire par la corruption que propagent ces rois hellénistiques, et surtout les grands-prêtres juifs qui ont trahi leur sacerdoce en se transformant en rois. « *Leur vin* », dit notre auteur, « ce sont leurs voies » : le pronom « leur » se rapporte aux Juifs impies ; leurs voies, c'est-à-dire leur conduite, sont toutes contaminées par le venin perfide de cet hellénisme abhorré, dont la royauté est la manifestation la plus scandaleuse et l'instrument le plus actif.

Quant à la seconde partie du verset du *Deutéronome* : ראש פתנים אזכר « et le poison cruel des aspics », l'auteur de l'*Ecrit de Damas* la soumet à une exégèse encore plus violente. En premier lieu, il donne au mot ראש non pas le sens de « poison » que ce mot a incontestablement dans le texte biblique, mais celui de « tête » ou de « chef », sens qui est courant en hébreu, mais correspond à une racine différente [2]. En second lieu, l'adjectif « cruel », qui, dans le texte biblique, qualifie le mot « poison », devient chez notre auteur, semble-t-il, le prédicat d'une phrase nominale : « et la tête des aspics est cruelle ». C'est ainsi que l'on aboutit à ce commentaire : ראש הפתנים הוא ראש מלכי יון הבא לעשות בהם נקמה « Et *la tête* (ראש) *des aspics*, c'est le Chef (ראש) des rois de Yâwân qui est venu pour exercer sur eux la vengeance ». Vengeance « cruelle », s'il en fut : puisqu'elle « dévasta toute leur multitude »

1. Sur le type du monarque hellénistique, voir A. Aymard, *L'Orient et la Grèce antiqu* (Paris, 1953), pp. 390-419.

2. Notons que ce sens de « tête » ou « chef » est également donné au mot ראש dans notr passage à la fois par le *Targum* d'Onkelos et par la *Peshitto*.

(I 21) ! A coup sûr, la formule « Chef des rois de Yâwân » désigne ici un personnage déterminé, un personnage historique.

Mais, si cette formule était suffisamment claire pour les contemporains de l'auteur, elle est devenue pour nous un peu énigmatique ; en fait, elle a donné lieu à diverses interprétations. Voici, par exemple, l'explication qu'a proposée, dès 1911, Israël Lévi : « Il se peut que l'auteur traduise ראש par « tête », ainsi qu'Onkelos. Il va de soi qu'il n'est pas parlé ici d'Alexandre, qui n'a exercé aucun ravage en Judée. Le roi visé est Antiochus IV ou tel autre de ses successeurs qui a versé le sang des Juifs. La mention de la Grèce = Syrie est caractéristique pour la date de notre écrit. Après Hérode, nous ne disons pas Pompée ni la destruction du Temple par les Romains, ces mots n'auraient plus eu le moindre sens » [1]. Cette explication, on le voit, suggère plusieurs identifications possibles : ou bien Antiochus Epiphane ou bien « tel autre de ses successeurs qui a versé le sang des Juifs » ; les termes employés sont assez vagues et embarrassés : I. Lévi veut-il dire que le chef visé pourrait aussi être Pompée ? Plus imprécise encore, en son extrême brièveté, est l'explication proposée, peu après, par le P. Lagrange : « Yavan, la Grèce, ou peut-être ici l'Occident » [2] ; l'auteur pense-t-il ici aux Romains ? R. H. Charles, en 1913, n'ose pas non plus trop s'engager : « Ce verset, écrit-il, se réfère aux invasions de la Palestine par les successeurs d'Alexandre en Egypte et en Syrie. Cette équation de la Grèce et de la Syrie indique la date ancienne de notre auteur » [3].

Pour ma part, à la lumière des informations historiques que j'avais dégagées du *Commentaire d'Habacuc*, j'ai cru pouvoir, dès 1950, proposer nettement l'identification avec Pompée : « Le *Chef des rois de Yâwân*, ai-je écrit, — c'est-à-dire le Chef des rois de la Grèce et des rois hellénisés —, ce ne peut être que le Romain. Qu'on se reporte, en effet, au fameux éloge des Romains qui se lit dans *I Mac.*, VIII 1-16 : « Ils ont établi leur domination, est-il dit, sur les rois proches et éloignés » ; et l'on expose en détail les victoires remportées par eux sur les rois : sur « Philippe et Persée, rois des Kitiens » (c'est-à-dire des Macédoniens), sur « Antiochus le Grand, roi de l'Asie », sur « ceux de l'Hellade », etc. Ici, plus précisément, le « Chef des rois de Yâwân » qui exerça sur les Juifs coupables la vengeance divine, c'est le Romain Pompée, vainqueur de Jérusalem en 63 » [4].

Je ne pouvais alors qu'esquisser la solution qui m'était venue à l'esprit. Récemment, Isaac Rabinowitz a présenté contre cette

1. *Revue des Etudes Juives*, LXI (1911), p. 189, n. 8.
2. *Revue Biblique*, 1912, p. 226, n. 4.
3. *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the old Testament*, II, p. 818, n. 20.
4. *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, p. 70 (= *The Dead Sea Scrolls. A Preliminary Survey* [Oxford, 1952], p. 56).

façon de voir les deux objections que voici : « Il est difficile de voir pourquoi, si une allusion à quelque Romain était réellement en vue, l'auteur aurait cherché à exprimer celle-ci par une expression relativement aussi restreinte que « chef des rois de la Grèce asiatique ». En outre, le mot ראש signifie « chef » au sens de *primus inter compares* ; il connote toujours une participation intégrale au groupe ou à la série avec lesquels il est mis en relation ; ici il peut seulement viser quelqu'un qui était lui-même l'un des « rois de la Grèce », et, en définitive, tel n'était pas Pompée » [1]. Selon le même auteur, l'*Ecrit de Damas* aurait été rédigé en 167-165 [2], et le personnage visé dans notre passage serait décidément Antiochus Epiphane (175-164), ainsi que plusieurs l'avaient antérieurement suggéré.

Examinons d'abord la seconde objection. Est-il exact que le mot ראש, quand il signifie « chef », ait toujours et nécessairement le sens de *primus inter compares* ? E. Dhorme a parfaitement analysé l'évolution sémantique du mot « tête » en hébreu et en akkadien : le mot ראש, au sens métaphorique, explique-t-il, en est venu, en un premier stade, à signifier « le premier, le chef », exactement comme le mot « chef » *(caput)*, après avoir désigné la tête, a désigné celui qui marche en tête » ; mais, ajoute-t-il, « de l'idée de préséance on arrivait à celle de prédominance ; le chef n'était plus seulement celui qui marchait en tête, mais celui qui exerçait l'autorité » [3]. Rappelons qu'en français, le mot « chef » a connu la même évolution : « celui qui est à la tête, qui dirige ou commande » (Littré) ; à l'idée de priorité s'est ajoutée, puis substituée celle d'autorité. En syriaque, Brockelmann a fort bien traduit comme suit le mot *rešo* : « princeps, dux, ἀρχων » (*Lexicon syriacum*, p. 728). Exiger que, dans tous les cas, le mot « chef » ait retenu le sens de *primus inter compares*, c'est ne pas tenir compte de la vie des mots. La formule de l'*Ecrit de Damas*, correctement comprise, n'implique nullement, comme le prétend Rabinowitz, que le « chef » visé ait été lui-même « l'un des rois de Yâwân » ; selon le sens devenu tout à fait courant du mot ראש, elle signifie tout simplement que ce « Chef » commandait aux « rois de Yâwân », c'est-à-dire que ceux-ci étaient sous ses ordres et devaient lui obéir. Soutenir qu'il devait être nécessairement un roi tout comme ses subordonnés, c'est une pure pétition de principe.

La première objection de Rabinowitz est tout aussi fragile. Si la formule de l'*Ecrit de Damas* est « relativement restreinte »,

1. *Vetus Testamentum*, III, 2 (avril 1953), p. 182.

2. Plus précisément, la partie de cet écrit qui nous conserve les « Admonitions ». La partie « halakique » serait un peu plus tardive (157-152).

3. *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien* (Paris, 1923), p. 27s.

— elle exprime la souveraineté sur les seuls « rois de Yâwân » –, ce trait, loin d'exclure l'identification avec Pompée, convient au contraire parfaitement au grand chef romain : c'est tout spécialement, en effet, comme le maître de l'Orient, comme le dominateur des rois orientaux, que Pompée fut reconnu, à la suite de ses victoires en Orient. C'est ce que nous allons chercher à montrer. Mais puisque tel est le dilemme : Antiochus Epiphane ou Pompée le Grand, nous nous appliquerons d'abord à établir que les allusions de l'*Ecrit de Damas* ne sauraient en aucune manière viser Antiochus ; ensuite, positivement, qu'elles concernent Pompée.

*
* *

Notons en premier lieu ceci : l'*Ecrit de Damas*, à plusieurs reprises, souligne que le châtiment divin dont le « Chef des rois de Yâwân » fut l'instrument providentiel, s'il a frappé les Juifs impies, a épargné les Juifs pieux ; ce trait, nous l'avons déjà signalé plus haut, en citant les textes. Rappelons seulement ce passage : « Ceux-là (les Juifs pieux) furent sauvés au temps de la première Visite ; mais ceux qui apostasièrent furent livrés au Glaive » (VII 21-VIII 1). Un tel trait, si précis et si appuyé, nous semble interdire absolument d'identifier cette « Visite » divine avec les événements tragiques de l'époque machabéenne. Loin d'épargner les Juifs pieux, en effet, la persécution d'Antiochus Epiphane fut dirigée expressément contre les Juifs fidèles à la Loi et à l'Alliance ; c'est parmi ceux-ci qu'elle fit le plus de victimes, et ceux qui eurent le moins à souffrir, ce furent évidemment les Juifs philhellènes, dont les livres des *Machabées* nous décrivent avec indignation les criminelles complaisances à l'égard du roi séleucide. Si la nation juive, dans son ensemble, fut cruellement éprouvée au cours de cette période dramatique, encore une fois ce sont les Juifs pieux qui furent principalement atteints [1] ; nul auteur juif n'aurait pu écrire que, durant la persécution et la guerre d'Antiochus Epiphane, les Juifs fidèles à l'Alliance « furent sauvés », tandis que les autres furent livrés au Glaive » : en cette période-là, c'est plutôt le contraire qui se produisit.

D'un autre côté, le titre de « Chef des rois de Yâwân », sous la plume d'un Juif écrivant vers 167-165 av. J.-C. (telle est, rappelons-le, la date proposée par Rabinowitz pour la rédaction de notre passage), ce titre peut-il vraiment avoir servi à désigner Antiochus Epiphane ? Les « rois de Yâwân », vers le temps de ce monarque, c'est, outre le roi de Syrie lui-même, les rois de Macédoine,

1. Cf. *Daniel* XI 30-35.

d'Egypte, de Pergame, de Bithynie, de Pont... En quel sens Antiochus Epiphane aurait-il pu être nommé le « chef » de ces rois-là ? Le règne d'Antiochus le Grand (222-187) avait porté à son apogée la puissance syrienne ; mais, après la défaite subie à Magnésie, le traité d'Apamée, en 188, inaugure définitivement le recul de l'empire séleucide : désormais, la force de cet empire décline, et c'est Rome, à qui les Séleucides doivent verser un lourd tribut, qui va s'assurer de plus en plus la maîtrise de l'Orient. Le règne d'Antiochus Epiphane, sur le plan de la politique internationale, est marqué par d'humiliants échecs ; en 168, quand ce roi, pour la seconde fois, envahit l'Egypte, il est contraint de l'abandonner, sur l'injonction de l'envoyé du Sénat romain, C. Popilius Laenas : de par la volonté de Rome, le rêve qu'il avait pu caresser de régner sur l'Egypte [1] s'écroule définitivement. Dira-t-on que le titre de « chef des rois de Yâwân » n'est pas à prendre en toute rigueur, qu'il faut admettre une part d'emphase et d'hyperbole ? Mais pourquoi un Juif pieux aurait-il paré Antiochus, cet ennemi abhorré, d'un titre prestigieux, si manifestement contraire à la réalité historique ? Le livre de *Daniel*, issu des milieux assidéens, présente, tout au contraire, le roi persécuteur comme « un homme méprisable, à qui la dignité royale n'aura pas été conférée, mais qui surviendra inopinément et s'emparera de la royauté par l'intrigue » (XI, 21) ; c'est d'un ton méprisant que les livres des *Machabées* racontent l'échec d'Antiochus dans sa campagne contre les Perses (*I Mac.* VI 4 ; *II Mac.* IX 1). Non, « le Chef des rois de Yâwân », ce n'est pas ce Séleucide dont le règne, dans l'ensemble, est déjà sur la voie de la décadence et qui, en tout cas, même s'il l'a emporté pour un court moment sur le roi d'Egypte, n'a jamais été le maître *des rois* de l'Orient hellénisé.

***

Si, au contraire, nous considérons Pompée et le rôle que Pompée joua dans cet Orient hellénisé, les allusions de l'*Ecrit de Damas*, croyons-nous, s'éclairent tout naturellement, sans qu'il soit fait la moindre violence aux textes.

D'abord, si la « Visite », si le châtiment divin est à identifier avec la prise de Jérusalem par Pompée, on comprend parfaitement que l'auteur ait pu affirmer que ce châtiment frappa la multitude des Juifs infidèles, tout en épargnant les Juifs pieux. En effet, dans la perspective de l'auteur de l'*Ecrit de Damas*, les Juifs pieux, ce sont évidemment ceux qui appartiennent à la secte ; or, ceux-ci, peu avant la catastrophe, ainsi que nous l'avons

1. Cf. *I Mac.* I 16.

expliqué maintes fois, avaient quitté Jérusalem et la Judée pour se réfugier dans la région de Damas ; la réalité de cet exode ne saurait, selon nous, être mise en doute [1]. C'est sur la terre d'exil, précisément, que se reconstitua la secte, sous le nom de « Nouvelle Alliance au pays de Damas » ; de cette phase importante de l'histoire de la secte, l'*Ecrit de Damas* reste pour nous le précieux témoin. Les malheurs de la guerre de Pompée en Palestine, les massacres qui accompagnèrent la prise du Temple, tout cela fut le lot des Juifs qui étaient restés en Judée, par conséquent des Juifs qui n'appartenaient pas à la secte ou qui avaient abandonné celle-ci : qu'ils aient été du parti d'Aristobule II ou de celui d'Hyrcan II, ces Juifs impies, restés attachés à la dynastie asmonéenne, telle est « la congrégation contre laquelle la Colère de Dieu s'enflamma » ; l'autre congrégation, au contraire, celle de « la Nouvelle Alliance », en son lointain exil, échappa providentiellement aux atrocités de la guerre.

Quant au titre de « Chef des rois de Yâwân », nul ne le mérite mieux que Pompée. Dès 1950, nous l'avons rappelé plus haut, nous avons allégué *I Machabées* VIII 1-16 (éloge des Romains). Dans ce passage, qu'on date généralement, avec le reste du livre, d'environ 100/63 avant J.-C., il n'est pas question de Pompée, mais des Romains en général et de leurs conquêtes tout au long du second siècle. Toutefois, ce que l'auteur juif souligne dans cette page — et ceci est très frappant —, c'est précisément le fait que les Romains, eux « dont aucun n'a ceint le diadème » (v. 14) et qui sont régis non par un roi, mais par un « Conseil » (le Sénat) (v. 15), ont vaincu et soumis les rois : cette suprématie de la Rome républicaine sur les rois du monde entier, tel est le leit-motiv de tout le morceau. Oui, les Romains, en Espagne, « l'emportèrent... sur les rois venus pour les attaquer des extrémités de la terre, les écrasant et leur infligeant un immense désastre... Et Philippe et Persée, rois des Kitéens, et ceux qui s'étaient soulevés contre eux, ils les écrasèrent à la guerre et ils l'emportèrent sur eux. Et Antiochus le Grand, roi de l'Asie, qui avait marché contre eux pour leur faire la guerre avec cent vingt éléphants, de la cavalerie, des chars et une armée immense, ils l'écrasèrent, et ils le prirent vivant, et ils lui imposèrent, à lui et à ceux qui régneraient après lui, un lourd tribut... Et les autres royaumes et les îles, tous ceux qui leur avaient résisté, ils les détruisirent et les asservirent...

1. Récemment, I. Rabinowitz, dans un article intitulé : « A Reconsideration of « Damascus » and « 390 years » in the « Damascus » (« Zadokite ») Fragments » (*Journal of Biblical Literature*, LXXIII, 1954, pp. 11-35), a soutenu que l'exil de la secte de l'Alliance à Damas, en dépit des assertions apparemment fort claires de l'*Ecrit de Damas*, n'était qu'une pure illusion, résultat d'une grave méprise sur le sens du mot « Damas ». Cette thèse paradoxale nous semble totalement erronée ; nous l'avons brièvement discutée dans notre article intitulé : « Quelques remarques sur le *Commentaire d'Habacuc...* » (dans *Vetus Testamentum*, V, n° 2 [avril 1955], p. 126, n. 3).

Ils l'ont emporté sur les rois, ceux qui sont près et ceux qui sont loin... Tous ceux qu'ils veulent aider et voir régner, règnent ; tous ceux qu'ils veulent, ils les déposent... » (v. 4-13). N'est-il pas clair que, dans ce passage, le Romain, grâce à ses conquêtes, est vraiment devenu « le chef des rois » ? Dans la formule de l'*Ecrit de Damas*, on retrouve, de façon caractéristique, comme l'écho de *I Mac.* : κατεκράτησαν τῶν βασιλέων « ils l'ont emporté sur les rois », « ils ont autorité sur les rois ».

Mais l'*Ecrit de Damas* ne vise pas les Romains en général ; c'est directement Pompée qu'il a en vue. Et c'est pourquoi l'expression qu'il emploie se trouve ainsi déterminée : « Chef des rois *de Yâwân* ». Pompée, en effet, fut proprement, en vertu de l'*imperium* que lui avait délégué le Sénat romain, le maître de l'Orient. La *lex Manilia*, qui fut votée en 66, confiait à Pompée la tâche de conduire la guerre contre Mithridate, roi de Pont, et Tigrane, roi d'Arménie, avec des pouvoirs extraordinaires. Cette guerre, déclare Cicéron dans son *De imperio Pompei* (§ 64, 66), c'était « la guerre d'Asie menée contre des rois » *(bellum Asiaticum regiumque)* ; et pour « vaincre les armées des rois » *(exercitus regios superare)*, Pompée recevait tout pouvoir « en Asie, en Cilicie, en Syrie et dans les royaumes des nations de l'intérieur » *(in Asia, Cilicia, Syria regnisque interiorum nationum)*. Plutarque a justement remarqué que la *lex Manilia* « rassemblait sur le seul Pompée l'autorité de Rome » ; τοῦτο δ'ἦν ὑφ'ἑνὶ συλλήβδην γενέσθαι τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν (*Pomp.* XXX). « Jamais, depuis la fondation de Rome, une telle puissance n'avait été concentrée dans la même main », a écrit Mommsen.

En 64, après avoir vaincu Mithridate, Pompée tint à Amisos, sur la mer Noire, « une véritable cour de rois » [1] ; là, il règle, de sa propre autorité, la condition politique de l'ancien royaume de Pont et des royaumes annexes, distribuant à son gré les territoires et les couronnes. Bientôt après, il annexe la Syrie, sanctionnant ainsi la disparition de la dynastie séleucide ; puis, il se rend en Judée, retient captif le roi juif Aristobule II et, après la prise de Jérusalem, en septembre 63, installe à la place de celui-ci son rival Hyrcan II. En 61, à Rome, a lieu le grand triomphe du vainqueur de l'Orient, auquel font escorte plusieurs rois vaincus. Pompée « l'Oriental » ! C'est lui que Cicéron, dans plusieurs lettres écrites en 59, désigne ironiquement sous le nom de *Sampsiceramus* [2], ou encore d'*Arabarches* [3] (« l'Emir »), ou bien de *Hierosolymarius* [4] (« celui de Jérusalem »). En la même année 59, à la requête de

1. L'expression est de Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi de Pont* (Paris, 1890), p. 400.
2. Lettres XLI 1 ; XLIII 2 ; XLIV 1, 2 ; L 2, 3. Allusion à la victoire remportée par Pompée sur le roi d'Emèse et Aréthuse, en Syrie, un nommé Σαμσιγέραμος.
3. Lettre XLIV 3. Littéralement « chef des Arabes ».
4. Lettre XXXVI 1.

César, alors consul, le Sénat romain confirme le statut de l'Orient « dans les termes mêmes où Pompée l'avait dicté » [1].

De 59 à 49, en dépit des vicissitudes de sa carrière, Pompée garde sur cet Orient où il a imposé la loi de Rome une autorité personnelle. Quand la guerre civile éclate et qu'il est en lutte contre César, il se tourne vers l'Orient pour en obtenir du secours. Dès février 49, « il avait expédié aux alliés, aux vassaux, aux sujets d'Asie les commandes du matériel naval qui lui était nécessaire. En Egypte, Alexandrie ; Tyr, Sidon, Aradus, en Syrie ; Chypre, Rhodes, Milet, Smyrne, Chios, Lesbos et jusqu'à Byzance répondirent à son appel » [2]. Son plan, c'était alors, une fois maître de la mer, de « puiser indéfiniment dans l'Orient grec de quoi équiper et ravitailler une puissante armée » [3]. Peu avant Pharsale, parmi les troupes qu'il a rassemblées en Macédoine, il y a 1.200 frondeurs et 3.000 archers à pied, venus de Lacédémone, de la Crète et de Pont ; on y trouve aussi « une cavalerie de 7.000 hommes, dans les turmes de laquelle servaient côte à côte... des Germains et des Gaulois prélevés sur les *Gabiniani* d'Alexandrie, les Galates de Deiotaros, de Castor et de Tarcondarius, les Cappadociens d'Ariobarzane III, les Thraces de Rascuporis, ceux du roi Cotys, commandés par le prince héritier Sadalas, et des archers envoyés par Antiochus de Commagène » [4]. Que d'auxiliaires orientaux dans cette armée ! Pompée agit en chef dans tout cet Orient grec qui était resté comme son fief. Il aimait, raconte Plutarque, à se comparer à Alexandre, le vainqueur et le maître de l'Orient. Et Dion Cassius, de son côté, rappelle que Pompée « fut regardé comme le plus puissant des Romains, au point qu'on le surnommait même Agamemnon » [5] : Agamemnon, le roi des rois de l'Hellade !

Le personnage du Grand Pompée, ce chef prestigieux de l'Orient, Lucain, dans les vers de la *Pharsale*, le fait magnifiquement revivre. Le voici exhortant son fils à continuer la lutte après lui : « ... Soulève l'Euphrate et le Nil, jusqu'où est venue la renommée de notre nom, les villes où Rome a été connue après moi, son général... Tu porteras mes guerres, mon fils, à travers tout l'Orient... » (II 632-644). A Pharsale, sous les ordres de Pompée, le poète décrit « les tétrarques, les rois, les tyrans puissants et toute la pourpre asservie par le fer latin » (VII 226-227). Puis, après la défaite, il évoque la puissance du chef vaincu qui, naguère, commandait aux rois et distribuait les royaumes : « Regarde les rois d'un œil tranquille et non en suppliant ; regarde les villes que tu as possédées

1. J. Carcopino, *Histoire romaine*, t. II, p. 685.
2. *Ibid*, p. 832.
3. *Ibid*, p. 834.
4. *Ibid.*, p. 854 s.
5. *Histoire romaine* XLII, 5.

et les royaumes que tu as donnés » (VII 708-710). En dépit de ses revers, les rois de l'Orient lui restent fidèles :

> *nam neque dejecto fatis acieque fugato*
> *abstulerat Magno reges fortuna ministros ;*
> *terrarum dominos et sceptra Eoa tenentes*
> *exul habet comites...*

« Même abattu par les destins et chassé du champ de bataille, le Grand (Pompée) ne s'est pas vu enlever par la fortune la soumission des rois ; les maîtres de la terre, ceux qui tiennent les sceptres de l'Orient, restent les compagnons de son exil » (VIII 206-209) [1]. Ainsi, jusqu'au bout, Pompée le Grand, aux yeux du poète, apparaît entouré de l'escorte docile des rois de l'Orient, de ces rois qui sont ses « ministres ». Vraiment, peut-on souhaiter meilleure paraphrase que ces textes latins à la formule de l'auteur hébreu : « Chef des rois de Yâwân » ?

***

Que si la démonstration qui précède est recevable, il est clair qu'elle rejoint et confirme singulièrement celle que j'avais proposée, dès 1950, concernant l'identification des Kittim envahisseurs du *Commentaire d'Habacuc* avec les Romains [2]. J'ai pris soin, toutefois, dans la présente étude, de laisser jusqu'ici de côté la question des Kittim, de façon à conduire à la thèse romaine par une seconde voie, totalement indépendante de la première. La première voie — celle des Kittim dans le *Commentaire d'Habacuc* — avait rallié à la thèse romaine un nombre important de savants ; la seconde voie — celle de l'*Ecrit de Damas* — attirera peut-être plusieurs de ceux qui hésitent encore. Le problème chronologique est sans doute en ce moment celui qu'il importe le plus de résoudre : l'exégèse des documents de Qoumrân est en grande partie commandée par la date de leur rédaction ; cette exégèse ne saurait être la même si les documents se situent au IIe siècle, vers 175-150, ou au Ier siècle, un peu avant et un peu après 63. Un écart d'une centaine d'années, pour cette période de l'histoire palestinienne, est considérable. Les divergences de vue sur les problèmes de datation, lesquelles furent si graves au début de la controverse, se sont considérablement réduites. Un nouvel effort s'impose aujourd'hui en vue de les réduire encore. K. Elliger, dans son récent et

1. Traduction L. Bourgery (Collection « Les Belles Lettres »).

2. Voir *Aperçus préliminaires...*, pp. 38-44 (= *The Dead Sea Scrolls...*, pp. 27-32) ; *Nouveaux aperçus...*, pp. 33-61 (= *The Jewish sect of Qumran and the Essenes* [Londres, 1954], pp. 14-37).

important ouvrage *Studien zum Habbakuk-Kommentar* (1953), s'est déclaré pour la thèse romaine [1]. Je suis convaincu, pour ma part, que les allusions du *Commentaire d'Habacuc* ou de l'*Ecrit de Damas* ne sont pas plus indéchiffrables, aujourd'hui, que celles de *Daniel* ou des *Psaumes de Salomon*.

Sur la question fondamentale des Kittim du *Commentaire d'Habacuc*, qu'il nous soit permis de répondre ici à quelques observations récemment présentées par Rabinowitz [2].

Voici la première observation : « La thèse (romaine), lisons-nous, exige que les Kittim soient identifiés aux Romains dans le *Commentaire d'Habacuc*, mais aux Grecs Macédoniens dans la *Guerre des fils de lumière*. Une telle double identification d'un seul et même terme est à la fois improbable et erronée, si l'on considère l'étroite et indissoluble connexion entre la *Guerre* et tous les autres textes, y compris le *Commentaire d'Habacuc* ». Cette objection, qu'on nous excuse de le répéter, est absolument sans valeur. Aux IIe et Ier siècles avant J.-C., le mot Kittim, chez les Juifs, a pris une extension très large : si, dans *I Mac.* (I 1, VIII 5), il désigne les Macédoniens, dans *Daniel* (XI 30) il désigne les Romains. Le sens du mot se trouve, au Ier siècle de notre ère, parfaitement expliqué par l'historien Josèphe : Χέθιμος δὲ Χέθιμα τὴν νῆσον ἔσχεν (Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται), καὶ ἀπ' αὐτῆς νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλεῖω τῶν παρὰ θάλασσαν, Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται « Ketimos (c'est, dans Josèphe, le troisième fils de Yâwân ; son nom n'est autre, évidemment, que le mot Kittim de *Genèse* X 4) occupait l'île de Ketima, celle qu'on appelle aujourd'hui Chypre ; c'est d'elle que les Hébreux appellent Ketim (= Kittim) toutes les îles, ainsi que la plupart des peuples qui habitent le long de la mer» (*A.J.*, I, 6, 1).

On ne saurait dire plus clairement que le mot Kittim s'applique alors indifféremment à la plupart des peuples méditerranéens, — à l'exclusion des Juifs eux-mêmes ; c'est donc un terme ethnique devenu polyvalent, qui peut désigner tout aussi bien les gens de la Macédoine et de la Grèce que ceux de l'Italie. Dans la *Guerre des fils de lumière*, il est vrai, il est parlé des «Kittim d'Assur» et des « Kittim d'Egypte » : il s'agit là, manifestement, des Séleucides d'Antioche et des Lagides d'Alexandrie [3]. Mais le mot Kittim, dans cet ouvrage, se trouve déterminé par les mots Assur (= Syrie) et Egypte, lesquels en précisent nettement la signification. Dans le *Commentaire d'Habacuc*, au contraire, le même mot Kittim n'est pas accompagné d'une détermination ; rien, absolument rien n'empêche, étant donné l'extension devenue courante

1. Voir notre recension de cet ouvrage dans l'article signalé plus haut (p. 49, n. 1).
2. Ces observations figurent dans l'article même que nous avons cité plus haut (p. 46, n. 1), aux pp. 180-181.
3. Voir *Aperçus préliminaires...*, p. 98 (= *The Dead Sea Scrolls...*, p. 80).

de ce terme, qu'il y désigne les Romains, ainsi que dans *Daniel*. S'il existe « une étroite et indissoluble connexion entre la *Guerre* et tous les autres textes (de Qoumrân) », ce fait démontre simplement qu'ils sont originaires de la même secte, mais non pas qu'ils sont nécessairement de la même date : le livre de la *Guerre* est peut-être antérieur à l'invasion de Pompée [1] ; mais la date du *Commentaire d'Habacuc* n'est pas liée à celle de la *Guerre*.

L'identification des Kittim dans le *Commentaire d'Habacuc* doit donc être établie essentiellement à l'aide de la description qui y est faite de ces Kittim. Rabinowitz — et c'est sa seconde observation — conteste que cette description vise réellement les Romains. Au premier abord, remarque-t-il, la phrase : « les Kittim sacrifient à leurs étendards », semble bien se référer au culte romain des *signa* ; mais, ajoute-t-il, cette phrase peut convenir tout aussi bien, « et peut-être même mieux », aux armées séleucides. En effet, explique-t-il, ces armées avaient, elles aussi, des enseignes ; et d'autre part, on peut admettre que les sacrifices divinatoires y étaient en usage : si bien que « pour l'auteur du *Commentaire d'Habacuc*, des sacrifices divinatoires à proximité des fanions et des armes entassées peuvent fort bien avoir semblé être les sacrifices d'un culte idolâtre de ces objets ». Il est bien facile de répondre. Nul ne nie l'existence d'étendards dans les armées séleucides ; mais il s'agit ici d'autre chose : des sacrifices offerts à ces étendards. L'expression du *Commentaire d'Habacuc* est parfaitement nette, — exactement semblable à celle qu'emploie Josèphe à propos des Romains : « Ayant porté leurs étendards dans le Temple..., *ils sacrifièrent à ceux-ci* à cet endroit même ». Expliquer que l'au-

1. La question de la date exacte de cet écrit ne pourra être examinée utilement qu'une fois connu entièrement le texte du rouleau ; la publication, assure-t-on, en est imminente. [P.-S. — Je viens de recevoir (fin décembre 1954) l'ouvrage posthume de Sukenik, אוצר המגילות הגנוזות, où se trouvent les photographies des 19 colonnes conservées du rouleau de la *Guerre* (planches 16-34). Dans ce rouleau, il est bien question, au début, des « bandes des Kittim d'Assour » (I 2) ; mais la guerre des fils de lumière contre ces Kittim d'Assour est présentée comme la première phase de la guerre menée contre les fils de ténèbres : cette première guerre, la guerre contre les Syriens, doit être suivie d'une autre guerre, de « la guerre contre les Kittim » (I, 12). Cette autre guerre est proprement, selon l'auteur de notre rouleau, celle des temps ultimes ; et c'est en vue de celle-ci que le livre a été écrit. « L'armée des Kittim » dont il est désormais question, ce n'est pas celle des « Kittim d'Assour » (c'est-à-dire des Séleucides), mais celle d'un autre peuple, dont la domination est évidemment postérieure à celle des Syriens ; cette « armée des Kittim », selon nous, c'est proprement celle des Romains, tout comme dans le *Commentaire d'Habacuc*, et la guerre sainte que célèbre le rouleau de la *Guerre*, c'est la guerre contre les Romains. L'ouvrage est donc postérieur à 63 av. J.-C. ; une première lecture nous a déjà convaincu que les conceptions militaires qui se reflètent dans le livre juif s'inspirent sur plus d'un point de la tactique et des usages des armées romaines. L'expression « Kittim d'Assour » ne se retrouve pas une seule fois dans le livre, en dehors de I 2 ; partout ailleurs, il est question des « Kittim » tout court. L'expression « Kittim d'Egypte », contrairement à ce qu'on avait écrit, ne se lit pas dans le texte ; celui-ci porte seulement, après une lacune : הכתיים במצרים « [.....] les Kittim en Egypte » (I 3). Rien n'oblige à penser qu'il s'agisse ici des Lagides ; le passage nous semble viser plutôt la présence et la domination des Romains en Egypte.

teur du *Commentaire d'Habacuc* aurait confondu des sacrifices divinatoires, du fait qu'on les aurait célébrés à proximité des étendards, avec des « sacrifices aux étendards », c'est prêter gratuitement à cet auteur des facultés d'observation fort au-dessous de la normale. Et peut-on admettre, d'autre part, que, vers 165 avant J.-C., voulant décrire tel usage des armées séleucides, il ait employé les termes exacts qui conviennent typiquement à l'usage des armées romaines ? La coïncidence serait quasi-miraculeuse. Il faut bien le dire : l'explication de Rabinowitz n'est, en fait, qu'une échappatoire.

***

Si l'*Ecrit de Damas*, comme nous avons cherché à le montrer, vise réellement Pompée et l'invasion de la Judée par Pompée, nous trouvons dans une autre œuvre juive de ce temps un témoignage fort explicite de l'impression profonde que firent sur les Juifs les mêmes événements de 63 ; nous voulons parler des *Psaumes de Salomon*. Dans la controverse actuelle sur les documents de Qoumrân, c'est une œuvre qu'il convient, plus que toute autre, de lire et de relire. Les partisans de la thèse Antiochus Epiphane croient découvrir dans *Daniel* et dans les livres des *Machabées* (I et II) un tableau de la situation religieuse et politique du monde juif qui correspond exactement à celle qui forme l'arrière-plan des documents de Qoumrân. Certaines similitudes, nous le reconnaissons volontiers, sont indéniables. Mais il me paraît non moins indéniable que la situation décrite dans les *Psaumes de Salomon* — celle du temps des derniers grands-prêtres asmonéens, une centaine d'années après le temps de Mattatias et de Judas Machabée — est encore plus semblable, si l'on y regarde d'un peu plus près, à celle que l'on discerne dans les écrits de la secte de l'Alliance. La préférence donnée par certains à la haute époque machabéenne s'explique peut-être par le fait qu'avec *Daniel* et les livres des *Machabées*, ils retrouvent un terrain qui est mieux connu d'eux. C'est là, selon nous, un mirage. Il faut se tourner également vers ce document capital que constituent pour nous aujourd'hui les *Psaumes de Salomon* [1].

Nous ne saurions ici traiter ce sujet à fond. Que chacun relise le *Psaume* II, qui décrit l'occupation de Jérusalem par Pompée, présentée comme le châtiment des péchés des Juifs, et aussi la mort de Pompée, punition de l'orgueil de ce potentat ; le *Psaume* VIII, qui décrit à nouveau l'occupation de Jérusalem, ainsi que

1. Cf. *Aperçus préliminaires...*, p. 115 (= *The Dead Sea Scrolls...*, p. 94) ; *Nouveaux Aperçus...*, p. 53 s. (= *The Jewish Sect of Qumran...*, p. 31 s.).

les péchés qui ont amené le châtiment ; le *Psaume* XVII, où se trouvent repris les mêmes thèmes [1].

Ce dernier psaume, notons-le encore, contient un trait qui est pour nous ici du plus grand intérêt : « Les pécheurs, y lit-on, se sont dressés contre nous (les Juifs pieux), ils nous ont assaillis, et ils nous ont expulsés » (v. 6) ; et encore : « Loin d'eux (loin des Juifs impies, loin de la Judée) avaient fui ceux qui aimaient les assemblées des saints, comme les passereaux s'envolent de leur nid [2] ; ils erraient dans les déserts pour sauver leur vie du danger ... Loin d'eux avaient fui ceux qui aimaient les assemblées des saints ; ils avaient été dispersés sur toute la terre par les impies... » (v. 18-20). Ce bannissement, cet exil des Juifs pieux nous semble devoir être rapproché de l'exil même de la secte de l'Alliance au pays de Damas, exil qui eut lieu, selon nous, un peu avant la catastrophe de 63. C'est précisément grâce à cet exil que les Juifs pieux ont été sauvés. Cette façon de voir, qui est celle de l'auteur de l'*Ecrit de Damas* — nous l'avons souligné plus haut —, est exactement celle de l'auteur des *Psaumes de Salomon* : « Le bras du Seigneur, lisons-nous, nous a sauvés de l'épée levée, de la famine, et de la mort des pécheurs. Les bêtes féroces se sont précipitées sur eux ; de leurs dents elles déchiraient leurs chairs, et de leurs molaires elles broyaient leurs os : mais le Seigneur nous a préservés de tout cela » (XIII 2-3 ; cf. XV 8-10).

Les *Psaumes de Salomon*, dominés par le souvenir de Pompée et des événements de 63, ainsi que tous les critiques l'admettent aujourd'hui, sont nécessairement postérieurs à cette date ; il en est exactement de même, selon nous, de l'*Ecrit de Damas*. Or, les *Psaumes de Salomon* ne désignent jamais Pompée par son nom propre : il est seulement appelé « le Pécheur » (II 1), « le Dragon » (II, 29), « Celui qui vient du bout de la terre, Celui qui frappe puissamment » (VIII 16), « l'Impie » (XVII 13). L'*Ecrit de Damas* ne nomme pas, non plus, Pompée ; mais la formule que l'auteur emploie pour le désigner : « Chef des rois de Yâwân », — formule ingénieusement dégagée du texte du *Deutéronome* selon la manière subtile du *pésher* —, quelle heureuse trouvaille, définissant excellemment, surtout du point de vue d'un Oriental, l'autorité exceptionnelle du grand Chef romain sur cet Orient hellénisé dont tous les rois sont devenus comme ses clients ou comme ses vassaux !

1. Parmi les accusations portées contre les Juifs figure l'établissement de la royauté (v. 7-8); ce trait vise évidemment la dynastie asmonéenne à partir d'Aristobule I ; il range délibérément l'auteur des *Psaumes de Salomon* dans le mouvement d'opposition à la dynastie asmonéenne, mouvement dont la secte de l'Alliance fut le centre le plus actif et l'expression la plus virulente.

2. Rapprocher, dans les *Psaumes d'action de grâces* de Qoumrân, cette plainte d'un des adeptes de la secte de l'Alliance, ou peut-être même de leur chef : « Car on me chassait de mon pays, comme l'oiseau de son nid »(traduction dans *Aperçus préliminaires...*, p. 92 = *The Dead Sea Scrolls...*, p. 75).

***

Qu'il nous soit permis, en terminant ce *Pro Pompeio*, d'attirer à nouveau l'attention sur le passage suivant du *Commentaire d'Habacuc* : « L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice, l'engloutissant dans l'emportement de sa fureur en sa demeure d'exil. Mais, au moment de la fête chômée du Jour des Expiations, il (le Maître de justice) leur est apparu pour les engloutir et pour les faire trébucher au Jour du Jeûne, leur sabbat chômé » (XI 4-8). J'ai expliqué à plusieurs reprises que ce passage visait la prise du Temple de Jérusalem par Pompée, événement tragique qui, selon Josèphe, eut lieu précisément « le Jour du Jeûne » de l'an 63. Je ne saurais reproduire ici cette démonstration [1]. Je dirai seulement que, si l'*Ecrit de Damas*, tout comme les *Psaumes de Salomon*, atteste l'importance extraordinaire que cet événement avait prise aux yeux des sectaires de l'Alliance, il devient encore plus vraisemblable que le *Commentaire d'Habacuc*, rédigé vers 40 avant J.-C. [2], y ait fait, lui aussi, allusion. En dépit des objections que mon interprétation, sur ce point, a soulevées de divers côtés, je ne saurais y renoncer tant qu'on n'aura pas donné du fameux passage une interprétation qui serait franchement plus satisfaisante. Pour le moment, elle me semble recevoir de la présente étude une confirmation nouvelle : l'événement du Jour des Expiations auquel fait allusion le *Commentaire d'Habacuc*, et qui a « englouti » les Juifs coupables, c'est celui même auquel est lié le nom de Pompée, ce « Chef des rois de Yâwân, qui est venu pour exercer sur eux la Vengeance ».

A. Dupont-Sommer.

Paris, 30 *novembre* 1954.

1. Voir notamment *Aperçus préliminaires...*, p. 38 s. (= *The Dead Sea Scrolls...*, p. 27 s.); *Nouveaux Aperçus...*, pp. 54-57 (= *The Jewish Sect of Qumran...*, pp. 32-34).

2. Telle est la date proposée récemment par Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar*, p. 273 ; c'est, à un an près, celle que j'ai soutenue moi-même dès 1950 (*Observations sur le Commentaire d'Habacuc...*, p. 12).

SUR LE MOT 'LT EN PHÉNICIEN ET EN PUNIQUE

On rencontre souvent le mot עלת dans les textes épigraphiques phéniciens et puniques. Sous cette graphie commune se cachent, à mon avis, des vocables très différents par le sens, des homographes.

Tout d'abord עלת peut être une forme, avec suffixe -T, de la préposition bien connue על « sur ». Les exemples sont nombreux, mais moins qu'on ne le croit d'ordinaire. D'ailleurs le sens exact est souvent un sens dérivé « au sujet de ». On peut citer *R.E.S.* 1215, l. 6 (inscription du Pirée) : ערב עלת מצבת ז « garant au sujet de cette stèle » ; ou bien encore, avec adjonction du suffixe de la première pers. sing. , *R.E.S.* 18, l. 3-4 (*tabella devotionis* de Carthage) : כא עלצא עלתי « parce qu'elle a triomphé insolemment à mon sujet ».

Mais, à côté de cette préposition, qui se rattache comme על à la racine עלי, il en est une autre qu'il faut dériver d'une racine עלל « entrer ». Elle figure dans plusieurs textes avec le sens de « dans, vers » ; elle correspond à peu près au *in* latin avec l'accusatif. Citons d'abord l'inscription punique *C.I.S.* I, 3914, l. 4 : אש יבא עלת החרז ש מקדשם אל « quiconque entre *dans* le ḤRZ de ces sanctuaires (au duel ?) ». Le ḤRZ semble être un édifice situé à l'entrée du temple ; je reconnaîtrais volontiers un ḤRZ dans la « chapelle latérale » qui flanque le temple de Byblos représenté sur la célèbre monnaie de Macrin (voir les belles photographies de Ronzevalle dans les *Mélanges de l'Université St-Joseph*, tome XV, planches XXX et XXXI). En tout cas je rapproche, après Clermont-Ganneau, ce ḤRZ de la ḤRST, forme féminine mentionnée à la l. 8 de la grande inscription dédicatoire de Mactar (= *R.E.S.* 2221) : והחרסת [סת א]ש תעת אדרת « et cet édicule qui est au pied (תעת = תחת) du sanctuaire (דרת) ». La traduction est de moi. On peut alléguer encore, en faveur du sens que j'attribue à עלת, *C.I.S.* I, 166, l. 8 : לשת עלת החדרת « pour placer *dans* le sanctuaire (hébreu *ḥèdèr*) ». Je crois aussi retrouver cette même préposition עלת dans R.E.S. 942, l. 4-5 (Bir Bou Rekba) : בא האלנם אל עלת המקדשם אל « Ces divinités (c'est-à-dire leurs statues) vinrent *dans* ces sanctuaires ». Enfin dans *C.I.S.* I, 3 (Eshmunazar), lignes 5 et 6, je traduis le passage : ואל יעמסן במשכב ז עלת משכב שני de la façon suivante : « Qu'ils ne m'emportent point de cette couche (funéraire) vers une seconde couche ». Toutefois on peut ici, à la rigueur, conserver pour עלת le sens de « sur ».

Mais il est d'autres cas où עלת semble bien être un substantif, avec d'ailleurs des acceptions diverses.

Je citerai en premier lieu une inscription bilingue, démotique et phénicienne, peinte sur une cruche, trouvée à Mit Rahineh, près de Memphis (nº 3414 du Musée du Caire = *R.E.S.* 1508). Du texte démotique Spiegelberg ne lisait qu'un mot, qu'il interprétait par « jardin ». Mon collègue, M. Michel Malinine, que j'ai consulté à ce sujet, lit et traduit : *ḥ-sp* 9 *k3m*... « An 9. Vigne (cf. hébreu *kèrèm* ?) de... » Le dernier mot, non lu, ni traduit ci-dessus, « d'après son déterminatif doit être un nom géographique étranger », m'indiquait M. Malinine. Quant au texte phénicien, il porte seulement : עלת צמח. Il est tentant, en s'appuyant sur l'égyptien *k3m* « vigne », de rapprocher עלת de l'hébreu *'ôlélôt*, au pluriel « cueillette tardive », en particulier en matière de vendange (*Mi* 7, 1).

En revanche, à la ligne 8 de l'inscription du mizraḥ d'Althiburos (NP 124 = G. A. Cooke, *A textbook of northsemitic inscriptions*, nº 55) le mot עלת correspond au substantif hébraïque *'ôlâ* « holocauste » (voir *Revue de l'histoire des religions*, 1953, p. 17) : אש העלא כא עלתא ומנחת במקדש « eux qui ont offert ici (ou : ainsi ?) son (= du dieu) holocauste et l'offrande végétale dans le sanctuaire ».

C'est encore un autre substantif עלת que nous rencontrons dans *R.E.S.* 1569. Une petite plaque de calcaire, trouvée dans un tombeau carthaginois, était encastrée dans une dalle qui semble avoir fermé la chambre sépulcrale. Elle porte l'inscription suivante :

עלת מגן מ
קם אלם מלת

Je crois qu'ici le mot עלת doit être rattaché, comme la préposition על, à la racine עלי avec l'idée d'être « au dessus de ». C'est un substantif ayant le sens approximatif de « couvercle, dalle de fermeture ». Je traduis donc : « Dalle (funéraire) de Magon, deutérostate du dieu Mel(qar)t (?) ».

Il nous faut examiner maintenant plusieurs passages des inscriptions phéniciennes de Tabnit et d'Eshmunazar, où le mot עלת fait difficulté. Voici ces passages :

Tabnit, lignes 3-4 et 5-6	אל אל תפתח עלתי
lignes 6-7	ואם פתח תפתח עלתי
Eshmunazar, l. 7	כל אדם אש יפתח עלת משכב ז
l. 10	אם אדם הא אש יפתח עלת משכב ז
l. 20-21	וכל אדם אל יפתח עלתי ואל יעד (יער ou) עלתי

Une première solution, souvent adoptée, consiste à interpréter פתח עלת par « ouvrir au dessus de ». On invoque en sa faveur un

passage de l'inscription palmyrénienne de Shamshigeram (= *C.I.S.* II, 4218) :

ואנש לא יפתח עלוהי גומחא דנה

« et que personne n'ouvre au dessus de lui ce loculus ».

Mais l'exemple est bien mauvais, car le verbe פתח est pourvu ici d'un complément direct, à savoir גומחא *loculus* ; et d'autre part la préposition על « au dessus de » régit un pronom suffixe. Il est donc peu vraisemblable que la construction du verbe פתח ait été différente en phénicien. D'ailleurs à la l. 4 de l'inscription d'Eshmunazar, le verbe פתח est pourvu très régulièrement d'un complément direct :

וכל אדם אל יפתח משכב ז

« et qu'aucun homme n'ouvre cette couche (funéraire) ».

Dira-t-on qu'aux l. 7 et 10 d'Eshmunazar le lapicide a omis le *yod* du suffixe pronominal et écrit עלת au lieu de עלתי ? Mais il a écrit ce *yod* dans les autres passages. L'explication par « ouvrir au dessus de » s'expose donc aux plus graves objections.

Mais il y a plus. Aux l. 20-21 d'Eshmunazar, on trouve deux fois עלתי, avec visiblement la même fonction grammaticale, d'abord après יפתח, puis après יעד ou יער [1]. Qu'on interprète ce dernier mot par l'hébreu *'érâ* (piel) « dénuder » ou « verser » ou plutôt par l'hébreu *he'edâ* (*Prov.* 25, 20), au hiphil, « retirer » (un vêtement ; cf. le haphel araméen « emporter »), on attend après un tel verbe un complément direct et non point la préposition « au dessus de », sans aucune trace de complément direct.

D'autres ont voulu attribuer à פתח dans ces passages le sens de « graver, inscrire ». Le défunt défend qu'on inscrive un autre nom à la place du sien, afin d'usurper sa sépulture. C'est tomber de Charybde en Scylla.

Assurément il existe en hébreu et en akkadien une racine פתח ayant le sens de « graver, inscrire ». Le sud-arabique est encore plus pertinent, car il distingue PTḤ « ouvrir » et PṬḤ « graver ». Mais dans le vocabulaire funéraire phénico-punique, פתח a en pareil cas le sens, bien attesté, de « ouvrir ». Il n'est que de se reporter, par exemple, à l'inscription funéraire carthaginoise de Zaybaqat (= *R.E.S.*, 360, l. 4) : אבל לפתח « à ne pas ouvrir ». D'autre part cette interprétation convient mal aux passages de l'inscription de Tabnit cités plus haut, car ce que Tabnit paraît redouter surtout, c'est qu'on vienne bouleverser (רגז) ses ossements, en cherchant parmi eux des bijoux. Enfin et surtout la difficulté

1. Dans certains passages de l'inscription d'Eshmunazar le *dalet* est confondu avec le *resh*. Voir par exemple la graphie du mot צדנם aux lignes 14 et 15.

déjà signalée à propos des l. 20-21 de l'inscription d'Eshmunazar subsiste intégralement. Que פתח signifie « ouvrir » ou « graver », il requiert impérieusement un complément direct ; et le verbe suivant, qu'on lise יצר ou plutôt יצד, en réclame un, lui aussi. En réalité ce n'est pas le sens de פתח, mais bien celui de עלת qui doit être remis en question.

Certains ont bien compris que le mot עלת est ici un substantif et non une préposition. Les éditeurs du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* ont traduit עלת par *camera*, mot ambigu, qui signifie proprement « voûte », mais qu'ils semblent employer ici avec le sens très tardif de « chambre ». Ils veulent retrouver ce mot même à la ligne 6, où עלת est visiblement une préposition. En réalité on n'emporte pas une chambre (ואל יצד עלתי à la ligne 21) et surtout, comme le fait remarquer justement Hoffmann, la défense de la l. 7 « tout homme qui ouvrira la עלת de cette couche » serait inopérante, puisque ne pouvaient la lire que ceux qui avaient déjà pénétré dans la chambre. Schlottmann, Dietrich et Hoffmann (*Abh. G. W. Göttingen*, 1889, *Ueber einige phönizische Inschriften*, p. 44) ont vu plus juste, lorsqu'ils ont proposé de traduire עלת par « Deckel », le « couvercle » du sarcophage. C'est probablement le même mot que celui qui figure dans *R.E.S.*, 1569.

Cette explication est, je crois, la seule qui permette une explication cohérente des passages litigieux des inscriptions de Tabnit et d'Eshmunazar. Le sarcophage, considéré dans son entier, est appelé ארן par Tabnit et משכב par Eshmunazar. Il se décompose en une cuve inférieure חלת (cf. arabe *ḫillat* «boîte» et syriaque *ḥeltâ* « fourreau ») et un couvercle עלת. En particulier l'interprétation des lignes 20-21 de l'inscription d'Eshmunazar ne souffre plus aucune difficulté :

.... כל ממלכת וכל אדם אל יפתח עלתי
ואל יעד עלתי ואל יעמסן במשכב ז ואל ישא אית חלת משכבי

« ... qu'aucun prince et qu'aucun homme (du commun) n'ouvrent mon couvercle, qu'ils n'emportent pas mon couvercle, qu'ils ne m'enlèvent pas de ce sarcophage et qu'ils ne prennent pas la cuve de mon sarcophage ».

J.-G. Février.

ÉPITAPHE NÉOPUNIQUE D'UNE PRÊTRESSE

L'inscription que j'étudie ci-dessous est, je crois, inédite ; mais je n'oserais l'affirmer. On en a retrouvé une copie dans les papiers laissés par le regretté J. B. Chabot et elle m'a été communiquée par M. Alfred Merlin, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions. Je n'en ai découvert aucune trace dans les publications de l'abbé Chabot ; mais la documentation, en matière d'épigraphie néopunique, est si dispersée que je n'ose, encore une fois, rien assurer.

J'attribuerais volontiers ce texte au 1er siècle avant notre ère ; peut-être même sa date est-elle un peu plus tardive. Je lis :

טפש שעדית הכ
נת עדרת מנעבת ש
ענת שבעם ושבע
וכנע שענת עסר
ושמן רעש ע
משערת נצב

Ligne 1. Je lis tout d'abord טפש ש עדית « tombeau de ʿAdiyat ». Le mot טפש, inconnu jusqu'à présent, me paraît être le grec τάφος « sépulture ». Le n. pr. féminin עדית provient de la racine עדי « parer ». Martin Noth (*Die israelitischen Personennamen*, p. 182) a rappelé, à propos de noms propres hébraïques relevant de la même racine, l'allégorie selon laquelle Yahwé « pare » une jeune fille, qui n'est autre qu'Israël (*Ez* 16, 11). Je lis ensuite (fin de la ligne 1 et début de la l. 2) הכנת (le *kaph* est douteux) « la prêtresse », כנת étant pour כהנת, comme il arrive parfois en néopunique.

Ligne 2. Le mot עדרת est probablement pour אדרת «éminente» (avec voyelle *a* à l'initiale). Le mot suivant est plus embarrassant. Il est à remarquer que dans ce texte les *mêm* sont aussi grands que devraient l'être les *aleph* (on ne trouve pas d'aleph dans cette inscription), mais sont dépourvus de la petite barre en haut et à droite, qui caractérise l'aleph. Je lis donc מנעבת et rattache ce participe piél à la racine hébraïque נוב « croître ». Je ne crois pas qu'on puisse lire מנעפת avec un *pé*, car cette dernière lettre

a une haste droite et non courbe (cf. טפש à la ligne 1). ʿAdiyat a « crû » pendant soixante dix-sept ans ; c'est une façon détournée — et contournée — d'indiquer son âge.

Ligne 4. וכנע « et elle a été ». On sait qu'en phénicien la terminaison *-at* de la 3e pers. fém. sing. du parfait est passée à *-â*, comme en hébreu, et qu'en punique *-â* > *o*. Seuls ont subsisté — et encore suis-je à peu près le seul à le croire — quelques rares exemples de *-at* en punique. On rencontre en punique la même évolution, mais beaucoup plus tardive, pour la terminaison féminine *-at* des substantifs et adjectifs : *at* > *â* > *o*. Il semble d'ailleurs que la prononciation de la voyelle finale ait été assez flottante en punique, puisque la *mater lectionis* qui la note est d'ordinaire un *aleph* (valeur *o*), mais parfois aussi un *ʿayin* (valeur *a*). Ici nous avons כנע pour כנא. On comparera, dans la *NP* 25 : עבן ז טענע « cette pierre a été érigée », à la 3e pers. sing. fém. du parfait pual (*sic* !).

Ligne 5. Le mot רעש (avec *mater lectionis a*) est pour ראש « chef », ici appliqué à une femme. Le *ʿayin* qui suit est l'article (*a* pour *ha*).

Ligne 6. Je vois dans משערת un participe piél, au féminin pluriel, correspondant à l'hébreu *mᵉšôrᵃrôt* « chanteuses ». Le dernier mot de cette ligne fait difficulté. Il faut lire, semble-t-il, נצב « stèle ». Mais en phénicien comme en punique c'est toujours le mot, d'ailleurs apparenté, מצבת qui est employé pour désigner la stèle funéraire. Je ne crois pas cependant que le sens soit douteux.

Je traduis donc :

« Sépulture de ʿAdiyat, la prêtresse éminente, ayant crû (pendant) 77 ans. Elle a été 18 ans chef des chanteuses. Stèle ».

Faut-il comprendre que la défunte, d'abord simple chanteuse, est devenue chef des chanteuses, puis prêtresse en titre ? ou bien que, prêtresse, elle a été déléguée à la direction des chanteuses ? En tout cas ce petit texte, encore qu'il ne soit à peu près sûrement pas originaire de Carthage, montre une fois de plus, si besoin en était, la place importante que tenaient les femmes dans une liturgie qui était héritée de Carthage. On ne manquera pas de le rapprocher de la première inscription de Cherchell (voir mon article dans *Revue de l'histoire des religions*, 1952), encore que l'accent de cette dernière épitaphe soit bien différent.

J.-G. FÉVRIER.

OSTRACA D'ÉPOQUE PARTHE TROUVÉS A NISA (U.R.S.S.)

Les fouilles soviétiques qui, depuis quelques années, se poursuivent sur le champ de ruines de Nisa, aux environs du village de Baghir, près d'Achkhabad, capitale de la République Soviétique de Turkménie, et non loin de l'actuelle frontière russo-iranienne, ont mis au jour d'importants vestiges archéologiques et des textes épigraphiques, qui permettront sans doute d'éclaircir et de préciser divers points, restés obscurs, de l'histoire et de la civilisation, si imparfaitement connues, de la Parthie arsacide.

Nisa était une ancienne cité parthe dont le rôle politique et l'importance économique avaient été, tout au long de l'époque arsacide, assez considérables. Elle était située à l'angle nord-est de la Parthiène, au sud-ouest de l'ancienne capitale Dara.

Dans ses *Mansiones Parthicae*, rédigées probablement pour C. César, Isidore de Charax nous fournit les étapes de la grande route commerciale qui reliait les pays de l'Euphrate avec ceux de l'Asie Centrale. Décrivant la « route des Parthes », il indique qu'elle passait par le Kūtchan, coupait le sommet nord-ouest de Touz (Tōs) et se dirigeait vers Merv (Alexandrie de Margiane). Après l'Hyrcanie, il nomme les trois provinces suivantes : l'Astauène, avec la ville d'Asaak ; la Parthiène, avec les villes de Parthaunisa (= Nisa, que les Grecs appelaient, dit-il, *Nisaia*), Gatar et Sirok ; et l'Apavarcticène, avec les villes Apavarctikè et Ragau. La route, dit Isidore, coupait la province de Parthiène, où Nisa était une des villes principales, sur 25 *schoinoi* [1]. Cette localisation de Nisa, corroborée par d'autres sources et confirmée par les fouilles, est tout à fait exacte et l'on doit considérer comme une erreur les indications de Ptolémée sur ce point : hésitant entre la localisation de différentes villes de la Parthie, il situe la ville de Nisa en Arie.

Trogue-Pompée (dans les livres XLI et XLII de l'abrégé de ses *Histoires Philippiques* par Justin) et Strabon, qui tous les deux ont eu, semble-t-il, une source commune pour l'histoire des Parthes,

1. Isidore de Charax, *Mans. Parth.*, 12 : Ἐντεῦθεν Παρθυηνή, σχοῖνοι κέ, ἧς αὐλών. Παρθαύνισα ἡ πόλις ἀπὸ σχοίνων ς· ἔνθα βασιλικαὶ ταΦαί· Ἕλληνες δὲ Νίσαιαν λεγουσιν. — Cf. E. Herzfeld, *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, t. I (Berlin 1929), p. 107 ss.

notamment Apollodore d'Artémita [1], retracent les événements qui ont abouti à la création de l'Etat parthe indépendant. L'attaque d'Arsakès, originaire de Bactriane, fut d'abord dirigée contre le satrape de Parthiène, Andragoras. Après s'être emparé de Dara et d'Asaak, qui allait devenir bientôt sa première capitale et sa ville de couronnement, il conquit la ville de Nisa, peu avant le 1er Nisan 247 av. J.-C., début de l'ère arsacide, qui commence avec la proclamation d'Arsakès comme roi [2]. Ainsi, l'importance de Nisa pour les rois arsacides devenait une réalité d'autant plus grande que, le fondateur de la dynastie, Arsakès I, y étant enseveli, elle allait devenir le lieu de sépulture des Arsacides [3].

On retrouve la mention de Nisa dans le *Vīdēvdat* où elle est appelée Nisāyā. Un sceau sassanide porte également le nom de Nisa [4]. Après la disparition de la Parthie, quand toute cette région prit le nom de Khorassan, on désignait l'ancienne province de Parthiène par le nom de « province de Nisa » ou « district de Nisa ». A l'époque arabe, Nisa était surtout connue sous le nom de Shar Ram-Firuz [5].

***

La première campagne de fouilles sur le site de Nisa, en 1935-1936, a révélé les vestiges de diverses constructions : une partie d'un mur, les restes d'une chambre funéraire datant du 1er siècle av. J.-C., des traces des stucs, etc. [6]. Les fouilles furent reprises en 1946 par l'Expédition Archéologique de la Turkménie du Sud (en russe : « Youzno-Tourkmenstanskaya Archéologuitscheskaya Kompleksnaya Expéditzia », abrégé en : *You.T.A.K.E.*), qui s'occupe de la prospection de toute la région du Turkménistan russe, embrassant les anciennes provinces d'Hyrcanie, de Parthiène, de Margiane, de Bactriane et de Sogdiane, — et dont deux sections mènent les fouilles sur le site de Nisa. Les fouilles, inter-

1. Cf. Franz Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, t. I (1947), chap. 1, intitulé « Apollodoros von Artemita » (p. 2-24), où l'auteur démontre d'une façon convaincante que Strabon et Trogue-Pompée avaient puisé dans une source commune : la description de la Parthie et de la Bactriane par l'historiographe Apollodore d'Artémita, qui écrivit sous Mithridate II, pendant les deux premières décades du 1er siècle av. J.-C.

2. Cf. F. Altheim, *Alexandre et l'Asie. Histoire d'un legs universel* (Paris, 1954), p. 277.

3. Isid. Char., *op. cit.*, 12.

4. Cf. E. Herzfeld, *Paikuli. Monuments and inscriptions of the early history of the Sassanian Empire* (Berlin, 1924), p. 80.

5. Zakariya Qazw., II, 311 : « Nisa, une ville à Khorassan..., construite par Firuz, fils de Yazdedjird, un homme de Khosroès, elle s'appelle aussi Shahr Firuz ». Cf. Tabari, I, 894 *a*.

6. G. A. Pougatchenkova, *Le temple et la nécropole à Nisa parthe* (« Chram i necropole v parfianskoy Nise »), dans *Vestnik Drevney Istorii (VDI)*, (Moscou-Léningrad, 1953), Nr. 3, p. 159.

rompues momentanément par un tremblement de terre, survenu le 6 octobre 1948, reprirent aussitôt et se poursuivirent jusqu'en 1949. Puis, une autre campagne de fouilles eut lieu en 1951 et 1952 [1].

Les archéologues soviétiques ont pu établir que la ville de Nisa avait existé bien avant l'apparition des Parthes, mais c'est à l'époque arsacide qu'elle a joué un rôle essentiel en tant qu'un centre urbain important. Nisa se composait essentiellement de deux agglomérations différentes, bien que contiguës l'une à l'autre, et qui correspondent actuellement aux deux sites : *Nouvelle Nisa*, qui était la ville proprement dite, et *Vieille Nisa* où se trouvait la forteresse-résidence et la nécropole royale des monarques arsacides.

Le site de *Nouvelle Nisa*, dont la surface est d'environ 18 ha., est placé sur une colline. La ville était entourée d'une forte muraille de briques crues ($40 \times 40 \times 12$ cm^3), pourvue de nombreuses tours. La porte principale se trouvait dans la partie est et non loin de là s'étendait une nécropole de la noblesse parthe. Malgré le caractère fragmentaire des ruines, on a pu dresser le plan de l'ensemble des constructions de la nécropole parthe [2] et définir le style architectonique de ces édifices. La construction centrale était accolée à la muraille fortifiée, vers laquelle elle était tournée par sa façade principale. Elle était élevée sur une plate-forme en briques crues, haute de 80 cm. et longue, du côté de la façade principale, de 23 mètres. On y a découvert, en plusieurs endroits, de nombreuses bases de colonne qui appartenaient, semble-t-il, au portique à colonnes, l'existence duquel peut expliquer la grande élévation de la plate-forme vis-à-vis des murs. Ces bases, en forme de tore et dont le diamètre est de 40 à 90 cm., et la hauteur de 24 cm., sont typiques pour l'architecture de Nisa : on en a trouvé plusieurs dans les portiques des édifices de Vieille Nisa. Elles sont en pierre ou en brique crue. Les supports du portique étaient en bois. On peut admettre qu'il y a eu 12 colonnes.

Le mur de l'édifice est comme divisé en deux étages. La partie basse, haute de 2 mètres 60 et dont la surface est peinte en rouge,

1. M. E. Masson, *Quelques nouvelles données sur l'histoire de la Parthie* (« Nekotoriyé noviyé danniyé po istorii Parfii »), dans *VDI*, 1950, Nr. 3, pp. 41-55 ; G. A. Pougatchenkova, *art. cit.*, pp. 159-167 ; M. E. Masson, *Nouvelles données archéologiques sur l'histoire de la société esclavagiste en territoire du Turkménistan du Sud* (« Noviyé archéologuitscheskiyé danniyé po istorii rabovladeltcheskovo obshtchestva na territorii youznovo Tourkménistana »), dans *VDI*, 1953, Nr. 1, pp. 143-160. — Nous n'avons pas pu consulter les articles de M. E. Masson dans *Izvestia Akademii Naouk SSSR (Nouvelles de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.)* et dans *Troudi Youzno-Tourkmenskoy Archéologuitscheskoy Kompleksnoy Expéditzii* (« Travaux de l'Expédition Archéologique de Turkménie du Sud »), t. I (Achkhabad, 1949), ni, dans le même recueil, les articles de G. A. Pougatchenkova, *Monuments d'architecture de Nisa* (« Architectourniyé pamiatniki Nisi »), p. 223 ss., et de M. I. Viazmitina, *Etude archéologique du site de Nouvelle Nisa* (« Archéologuitscheskoyé izoutchénié gorodishtcha Novaya Nisa »), p. 147 ss.

2. Cf. G. A. Pougatchenkova, *art. cit.*, p. 160, fig. 1.

est composée de cinq gradins, des demi-colonnettes avec des chapiteaux sculptés en terre cuite et du bandeau horizontal de la frise. Les gradins, les bases et les fûts des demi-colonnettes sont peints en noir. La partie haute du mur, qui s'élève sur l'entablement, est faite d'albâtre blanc. Sa hauteur atteint, dans la partie conservée, 2 mètres 50, mais il se peut que, primitivement, elle fût deux fois plus grande. Les demi-colonnettes appartiennent visiblement à la variante orientale de l'ordre ionique. Les colonnes ioniques du type oriental avaient déjà été employées dans l'architecture assyrienne et dans des constructions monumentales des Achéménides. Les monuments de l'époque parthe où était appliqué l'ordre ionique étaient nombreux, par exemple à Uruk-Warka et à Assur (Ier-IIe s. de notre ère) [1].

Les murs de l'édifice ont 2 mètres 50 d'épaisseur, mais la surface intérieure est relativement petite : environ 13 mètres de longueur et 5 mètres de profondeur. Il est encore impossible de savoir s'il y avait ici plusieurs locaux séparés ou un seul. Tout semble indiquer qu'il s'agit d'un édifice cultuel, d'un *temple*. La construction des temples parthes près de la muraille urbaine se rencontre, par exemple, à Doura-Europos [2]. Par son plan, le temple de Nouvelle Nisa se rapproche du « temple A » d'Assur [3] et d'un temple arsacide de Warka [4].

Déjà au Ier siècle av. J.-C., le secteur du terrain attenant au temple de Nouvelle Nisa a été employé pour la construction des chambres funéraires destinées à la noblesse parthe [5]. Elles sont faites de briques crues, leurs murs ont de 1 mètre 20 à 2 mètres 20 d'épaisseur. Les dimensions de ces chambres funéraires, qui sont couvertes par des voûtes de briques crues, sont de 2 m. sur 2 m. 50 et 2 m. sur 3 m. Au nord-ouest du temple, on a dégagé un groupe plus tardif de chambres funéraires (IIe s.-début du IIIe s. de notre ère).

Dans la partie sud de Nouvelle Nisa s'élevait une citadelle où, en dehors de la garnison, étaient situés des bâtiments administratifs.

A l'extérieur de la muraille urbaine de Nouvelle Nisa, au sud de celle-ci, se trouve le site de *Vieille Nisa*, dont la surface est d'environ 14 ha. C'est ici que s'était formée progressivement la nécropole royale des Arsacides, ainsi qu'une citadelle-forteresse de ces monarques parthes. Elle était entourée d'une muraille forti-

1. Cf. O. Reuther, *Parthian architecture*. « A Survey of Persian Art », t. I (1938), p. 93 ; J. Jordan, *Uruk-Warka* (Leipzig, 1928), fig. 30.

2. Cf. M. Rostovtzeff, *Dura and problems of Parthian Art* (New-Haven, 1935), pp. 206-207.

3. *A Survey of Persian Art*, I, fig. 109.

4. *Ibid.*, fig. 110.

5. La datation d'une de ces chambres funéraires a été précisée par la découverte d'une monnaie du roi Orodès I (56-37 av. J.-C.).

fiée avec de nombreuses tours et des meurtrières. Les archéologues y ont dégagé essentiellement deux grands ensembles architecturaux, au sud et au nord du site, dont la construction s'est poursuivie pendant plusieurs siècles. On a pu distinguer, ainsi, plusieurs étapes dans la construction de ces édifices. Les vestiges les plus anciens semblent être ceux de l'ensemble sud où on a dégagé une forte plate-forme de 2 mètres de hauteur, en briques crues, destinée à soutenir de nombreuses constructions.

Entre 170 et 120 avant notre ère, Vieille Nisa se transforme en une puissante forteresse. Dans l'ensemble architectural sud apparaît un « corridor rouge » et une grande salle rectangulaire, du type de « salle de palais », avec — au premier étage — quatre colonnes rondes (90 cm. de diamètre) au centre et des pilastres le long des murs, et au deuxième étage, des puissantes colonnes en briques. La décoration architecturale était constituée essentiellement par des dalles de terre cuite avec des feuilles d'acanthe, des palmettes et des rosaces sculptées, et des métopes portant diverses représentations : la massue d'Héraclès, l'emblème d'Atargâtis, les symboles de la lune et du soleil, etc.

Dans la deuxième période de construction, l'ensemble sud s'agrandit considérablement. C'est de cette époque que date la « salle ronde », bâtie dans un édifice carré de l'extérieur. Elle a 17 mètres de diamètre, ses murs robustes atteignaient 6 mètres de hauteur. Elle était entourée d'un corridor latéral.

L'ensemble architectural nord contenait plusieurs locaux dans lesquels on a trouvé de nombreux objets en rapport surtout avec le rituel d'enterrement royal. La frise en bas-relief qui courait le long des murs, portait tout un panthéon de divinités principales et de muses, ainsi que des représentations des scènes bachiques. La construction principale était une puissante bâtisse d'environ 3.500 m^2 de surface. De quatre côtés il y avait des édifices à colonnes, dont une grande salle à 14 colonnes, des portiques et de petites cours. Le long des façades nord et ouest, une longue galerie. La décoration comprenait surtout des stucs colorés et des statues peintes.

A 8 mètres environ à l'est du bâtiment que l'on croit avoir servi de « trésorerie », on a dégagé plusieurs locaux qui se sont avérés des entrepôts de vin. On y a révélé, enfouis dans le sol, des *pithoi* de différentes dimensions.

Les deux ensembles architecturaux semblent avoir été achevés vers le milieu du IIe siècle de notre ère.

Parmi les différents objets trouvés à Vieille Nisa, les plus intéressants sont de nombreux rhytons, pour la plupart brisés, mais dont on a pu restaurer une quarantaine. Ils sont en ivoire et en métaux précieux et ont une riche ornementation sculpturale : griffons ailés, serpents, êtres fantastiques, divinités, figures hu-

maines, animaux, etc. [1]. Ces rhytons ont dû servir à des cérémonies solennelles et notamment des libations sacrificatoires. On a également trouvé des figurines en terre cuite et en métal, ainsi qu'un grand nombre de gemmes, employées en tant que cachets pour sceller de différents objets. Relativement peu de monnaies : quelques drachmes d'Alexandre le Grand, du groupe dit « nummi pelliculati », une monnaie d'Antiochus III, deux tétradrachmes du roi gréco-bactrien Eutidèmos I, une drachme parthe de Mithridate I, quelques autres monnaies.

***

L'un des résultats les plus importants des fouilles de Nisa fut la découverte des *ostraca* en écriture araméenne. En automne 1948, six premiers *ostraca* ont été trouvés sur le site de Nouvelle Nisa (dans la partie sud de la citadelle) ; en 1949, un septième *ostracon* a été découvert sur le site de Vieille Nisa. La campagne de fouilles de 1951 a amené la découverte, également à Vieille Nisa (dans des entrepôts de vin), de près de 150 nouveaux *ostraca*. Les chercheurs soviétiques annoncent que le nombre total d'*ostraca* trouvés à Nisa dépasse maintenant un millier. Cependant, ces documents, pour la plupart, ne sont pas encore étudiés et ce n'est qu'un tout petit nombre d'entre eux qui a été publié. La première publication de ces textes est due à quatre savants : I. M. Diakonov, M. M. Diakonov, V. A. Livshitz et M. E. Masson, les trois premiers assurant l'édition proprement dite des textes, le dernier, M. E. Masson, qui dirige l'Expédition Archéologique de Turkménie du Sud, traitant de la partie historique et archéologique [2]. Cette publication contient les textes de sept premiers *ostraca*, dont l'un est inscrit sur deux côtés [3]. Les éditeurs de ce recueil ont précisé et corrigé plusieurs points de leur interprétation primitive dans un article ultérieur dans lequel ils ont publié trois nouveaux textes [4]. Enfin, le professeur I. N. Vinnikov, de Léningrad,

1. Sur l'un des rhytons est gravée l'inscription grecque : ΕΣΤΙΑΣ.

2. I. M. Diakonov, M. M. Diakonov, V. A. Livshitz, M. E. Masson, *Documents fiscaux parthes du IIe siècle avant notre ère de Nisa* (« Nalogoviyé parfianskiyé dokoumenti II veka do N.E. iz Nisi »). *Matériaux de l'Expédition Archéologique de Turkménie du Sud* (« Matériali Youzno-Tourkmenstanskoy Archéologuitscheskoy Kompleksnoy Expéditzii »), Fasc. 2, (Moscou-Léningrad, 1951), 65 pages, VI planches. — Pour abréger, nous appelerons désormais les éditeurs de cette publication simplement « les auteurs ».

3. Les textes sont donnés, dans le livre, en photographies, en copies faites à la main et en transcriptions en caractères latins. Ils portent, dans le présent article, les nos I-VII.

4. I. M. Diakonov, M. M. Diakonov, V. A. Livshitz, *Les archives parthes de l'ancienne Nisa* (« Parfianskiy archiv iz drevney Nisi »), dans *VDI*, 1953, Nr. 4, pp. 114-130. — Il n'y a pas de photographie des trois textes publiés dans cet article, mais seulement des copies faites à la main. — Ces textes portent ici les nos VIII-X.

a fait paraître un long article dans lequel il critique les explications des auteurs et, réétudiant deux textes déjà parus, il y publie six nouveaux *ostraca* [1]. Il n'y a donc en tout, à notre connaissance, que 16 textes publiés jusqu'à maintenant.

Ces *ostraca* sont formés par des débris de grands récipients, façonnés à la main ; ils ont de différentes dimensions et des formes diverses : la longueur max. est de 24 cm. et min. de 10,3 cm., la largeur max. est de 17,5 cm. et min. de 7,5 cm. Les textes sont courts : le plus long comporte neuf lignes, le plus court — une ligne. Dans plusieurs tessons, il manque une partie du texte, généralement le début ou la fin. Plusieurs lettres sont difficiles à lire.

L'écriture des *ostraca* de Nisa se rapproche, d'une façon générale, de celle du parchemin d'Avroman (Avroman III), que l'on date d'habitude du Ier siècle av. J.-C. [2], et aussi de celle de l'inscription perse en écriture araméenne de Naqš-i-Rustem [3]. Elle est encore assez archaïque et très proche de l'écriture des scribes des chancelleries achéménides. Elle semble dériver directement de la cursive araméenne dont étaient écrits les *papyrus* d'Eléphantine [4]. Plusieurs lettres s'apparentent visiblement à celles des monnaies perses du IIIe s. av. J.-C. et des monnaies parthes du Ier siècle de notre ère [5]. Cette écriture n'emploie presque pas de ligatures, les lettres sont séparées, mais plusieurs lettres sont tellement ressemblantes que, souvent, la distinction en devient très difficile. C'est le cas notamment des *daleth-rêsh-kaph*, des *koph-taw*, ainsi que des *samek-pè-ḥeth*. Il y a deux variantes de *bêt* : 1) un *bêt* avec une grande boucle qui ressemble au *bêt* des monnaies perses du IIIe siècle av. J.-C. Il se rencontre surtout au début de mots ; 2) un *bêt* plus petit qui se confond pratiquement avec *wâw*. Le *mêm* est très proche de celui d'Eléphantine. Le *yod* a plusieurs variantes ; il est difficile à reconnaître, surtout à la fin de mots.

Les signes de chiffres sont particulièrement intéressants. Celui qui indique le nombre 100 est composé de la lettre *koph* soulignée

1. I. N. Vinnikov, *Sur la langue des documents écrits de Nisa* (« O yazikè pismennich pamiatnikov iz Nisi »), dans *VDI*, 1954, Nr. 2, pp. 115-128, 2 planches. — Les six nouveaux textes publiés par Vinnikov sont donnés en photographies et en transcriptions en caractères latins. Ils portent ici les nos XI-XVI.

2. Cf. E. H. Minns, *Parchments of Parthian Period from Avroman in Kurdistan*, dans *JHS*, XXXV (1915), pp. 22-65 ; A. Cowley, *The Pahlavi Document from Avroman*, dans *JRAS*, New Series, 57-58 (1919), pp. 147-154 ; H. S. Nyberg, *The Pahlavi Documents from Avroman*, dans *Le Monde Oriental*, XVII (1923), p. 182 ss. ; E. Herzfeld, *Paikuli* (1924), p. 83.

3. Cf. E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften* (Berlin, 1938), p. 6 ss. ; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens*, I, p. 36 s. ; H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, I, p. 95 ss.

4. Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the 5 century B.C.* (1923) ; E. G. Kraeling, *Brooklyn Museum Aramaic papyri, new documents of the fifth century B.C. from the Jewish colony at Elephantine* (1953) ; G.R. Driver, *Aramaic documents of the fifth century B.C.* (1954).

5. Cf. G. F. Hill, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum.* ; W. Wroth, *Catalogue of Coins in the British Museum. Parthia.* (Londres, 1903).

d'un trait recourbé et précédé d'une barre verticale (signe de l'unité), pour indiquer qu'il s'agit d'une seule centaine. Cette barre verticale, ainsi que le trait indiquant la dernière unité, n'ont pas été compris par les auteurs, qui y ont vu des signes de séparation, mais ces signes n'existent pas dans les textes de Nisa. Le chiffre 20 est indiqué par un trait vertical un peu infléchi en haut vers la gauche et en bas vers la droite. C'est le même signe qui sert à noter le chiffre 20 dans les papyrus d'Eléphantine, mais il est ici un peu stylisé. Le chiffre 10 est composé simplement d'une petite barre horizontale, comme c'est le cas dans un grand nombre d'inscriptions araméennes, phéniciennes et hébraïques du VIIIe, VIIe et Ve siècles av. notre ère [1].

L'écriture de Nisa se situe donc, d'après le critère paléographique, entre le IIe s. av. J.-C. et le Ier s. de notre ère. Elle appartient au groupe d'écritures araméennes qui ont été employées dans de nombreuses contrées de l'Asie Centrale, et qui ont été à la base de plusieurs alphabets : le pehlevi [2], le sogdien [3], le khorezmien [4], etc. Mais, malgré l'abondance relative des sources, le problème de la diffusion des écritures araméennes en Asie Centrale reste obscur [5].

Tous les textes de Nisa, déjà publiés, appartiennent au même type de documents. Ils renferment les mêmes formules et ne diffèrent entre eux que par des variantes mineures : noms propres, chiffres, ordre des phrases.

1. Cf. M. Lidzbarski, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, I (1898), p. 198 ss., pl. XXIV et XLVI ; L. Delaporte, *Epigraphes Araméens* (1912), p. 65 ss. ; M. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasîle*, dans *JNES*, X, 4 (1951), p. 226 ; etc.

2. Cf., entre autres, G. Salemann, *Grundriss der iranischen Philologie*, I (1901), p. 249 ss ; H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, 2 vol. (Uppsala 1928-1931) ; E. Herzfeld, *Paikuli* (1924); H. H. Schaeder, *op. cit.*

3. Cf. W. Hennig, *The Data of the Sogdian Ancient Letters*, dans *BSOAS*, XII, 3-4 (1948), pp. 601-615 ; R. Gauthiot et E. Benveniste, *Essai de grammaire sogdienne* (1914-1923 et 1929).

4. Cf. S. P. Tolstov, *Drevniy Khorezm* (« L'ancien Khorezm »), (Moscou, 1948).

5. Cf. J. G. Février, *Histoire de l'Ecriture* (Paris, 1948), p. 288 ss.

TEXTE I

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתה
2 זנה מן
3 כרמא
4 אבזברי
5 הינדוכן קרי
6 חם XX III
7 הנעלת על שנת C
8 היתי IIII <XX XX> XX
9 רו < ש > [תן] מדובר

TRADUCTION

(1-2) *Dans ce vase-ci, de* (3) *la vigne* (4) (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), (5) *du nom de HYNDWKN,* (6) (*il y a*) 23 *ḤM* (*de vin*). (7) *Récolte de l'année* (8) 1 <6 > 4. *A livré* (9) *Ro* <*š*> -[*tan*], *voiturier* (?).

1. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, pp. 30-38, pl. I. — Notre planche II, fig. 1.

Ligne 1. — בחבתה. Mot composé de la préposition araméenne ב et du mot חבתה, qu'il s'agit de déterminer. Les auteurs lisent בחותה [1], mais il faut tout d'abord remarquer que, dans ces textes, la distinction entre un *bêt*, écrit au milieu ou à la fin d'un mot, et un *wâw* est très difficile sinon impossible à établir (voir plus haut, p. 71). De plus, dans la plupart des textes, la lecture d'un *bêt* plutôt que d'un *wâw* semble s'imposer. D'autre part, comme le remarque judicieusement Vinnikov [2], la prononciation *v* au lieu de *b*, dans le mot en question, n'aurait rien de surprenant. En effet, le processus de spirantisation des consonnes occlusives (בגדכפת) se trouvant après une voyelle et n'étant pas redoublées, est bien connu en araméen. En ce qui concerne l'orthographe, Vinnikov apporte de nombreux exemples de l'écriture alternante du même mot, avec un ב ou avec un ו [3]. Le *hé* final est, évidemment, ici à la place d'un *aleph*. Le *hé* ne se retrouve, d'ailleurs, à la fin de ce mot, que dans un seul texte (III b) ; dans tous les autres textes, le mot se termine par un *aleph* : בחבתא. Quel est donc le sens de ce mot, par lequel commencent toutes les inscriptions ? Les auteurs y voient une formation nominale de la racine חוה qui, dans la forme intensive « pa'el », signifie « annoncer », « indiquer », « aviser », puis « ordonner » [4], d'où la forme nominale *hawūtā*, qui signifierait « ce qu'on fait connaître », « ce qu'on indique », donc « avis » ou « notification » ou « ordre » [5]. En définitive, les auteurs retiennent le sens de « quittance » ou « reçu » [6], et ils traduisent : « Selon la quittance (?) ». Ce mot serait, à leur avis, un idéogramme, comme tous les autres mots araméens dans ces textes. Cependant, ils ne peuvent pas trouver un équivalent iranien du mot חותא, car, admettent-ils, ce mot ne se rencontre nulle part dans les textes pehlevis connus.

Vinnikov soumet cette argumentation des auteurs à une critique serrée [7]. Il remarque d'abord que, si le verbe חוא se rencontre plusieurs fois dans les papyrus d'Eléphantine (p. ex. 26, 7, 8 ; 30, 6 ; 31, 15 ; 34, 7 ; etc.), il n'a nullement le sens que les auteurs lui prêtent. Il y signifie notamment « raconter », « dire » ou « annoncer ». Ce mot a le même sens dans *Daniel*, ainsi que dans *Targoum Onkelos*, où il équivaut au verbe hébreu הגד. Dans les dialectes orientaux, il est vrai, חוא peut avoir aussi le sens de « montrer », mais, la langue de nos documents appartenant au groupe

1. *Ibid.*, p. 38.
2. Vinnikov, *art. cit.*, pp. 116-117.
3. עֲנָוָה et עֲנָבָה (*Réa*, VI 7 ; I 2) ; דָוָה (*Targoum Yer.*, I, *Lév.* Xv, 3) et דוֹבָה (*Targoum Onk.*); etc.
4. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, p. 30.
5. *Ibid.*, p. 31.
6. *Ibid.*, p. 37.
7. Vinnikov, *art. cit.*, p. 117 s.

occidental, un nom d'action formé de ce verbe ne pourrait signifier que « narration », « récit » ou « annonce ». En ce qui concerne la forme nominale חוותא, qui serait formée du verbe חוא au « pa'el », non seulement qu'elle n'est attestée nulle part, mais encore elle ne pourrait pas être formée de cette façon, même théoriquement. Vinnikov propose de voir dans le mot חבתא, le substantif araméen חָבִיתָא — grand vase, servant plus particulièrement à la conservation du vin : la Mishna indique que ce vase pouvait contenir 12 litres de vin [1]. La troisième consonne faible, dans ce mot, a tombé (חבתא au lieu de חביתא), mais cette *scriptio defectiva* est bien attestée en araméen, par exemple, dans les papyrus d'Eléphantine, מדנתא est écrit à côté de מדינתא (16,7) ; ברתא, à côté de בירתא (35,2) ; פסלה, à côté de פסילה (31,9), etc. On pourrait donc traduire בחבתא : « dans le vase ».

Ligne 2. — זנה. Pronom démonstratif masc. sing. de l'araméen ancien. Le désaccord des genres entre le substantif (fém.) et le pronom qui le détermine (masc.) n'est pas un cas rare dans les inscriptions araméennes. Le pronom suit ici le substantif, comme le veut la syntaxe araméenne, mais cet ordre serait incompréhensible si l'on supposait, comme le font les auteurs, qu'il s'agit ici d'idéogrammes. Dans le pehlevi, c'est l'ordre inverse qui serait plus naturel.

Ligne 4. — אבזברי [2]. Les auteurs considèrent ce mot comme un mot iranien composé que l'on doit lire, selon eux, *āʒāžbarē*. La deuxième partie du mot contiendrait la racine iranienne *bar* « porter » ou « apporter » ; la première partie serait une forme avec préfixe *ā* du mot *bāž* « donner », « amener », « présenter ». Le mot entier voudrait donc dire : « portant l'impôt », « imposable ». Mais cette explication se heurte à des difficultés. On ne connaît guère d'exemple du mot *bāž* avec le préfixe *ā*. D'autre part, le verbe *bar* ne peut pas se rapporter ici à la vigne, mais plutôt à son propriétaire qui paye l'impôt, celui-ci n'est, cependant, pas nommé. Vinnikov se demande, pour sa part, si l'on ne peut rattacher ce mot à la catégorie des mots étrangers composés, passés dans l'araméen et dont la partie essentielle est constituée par le mot « bār » ou « wār » — « muraille fortifiée », « muraille de la cité », comme, par exemple, פַּרְוָר ou פַּרְבָּר « banlieue », « district », ou encore אַבַרְוָר « muraille fortifiée de la cité ». La première partie du mot

1. *Kelim*, II, 2, 3 ; *B. Ḳamma*, 27 *a* ; etc. — Cf. J. Krengel, *Das Hausgerät in Mishnah*, I (Frankfurt a. Mein, 1899), pp. 50 ss.

2. Les auteurs ont d'abord lu אוזברי (*op. cit.*, pp. 30 et 32-33), puis אבזברי (*art. cit.*, pp. 117-118).

(« abāz ») serait alors un adverbe de lieu « derrière », « en arrière de », et le mot entier pourrait avoir le sens de « (situé) derrière la muraille de la cité » [1]. On peut ajouter que, dans le *Talmud* (*Erubin*, 53, 6), le mot אבוז signifie « derrière » ou « extrémité ».

Ligne 5. — הינדוכן [2]. N. pr., nom de la vigne, comme le précise le mot suivant קרי « appelé » (part. pas. du verbe קרא). Les noms propres se terminant par כן sont caractéristiques pour les inscriptions de Nisa.

Ligne 6. — חם . Les auteurs y voient le mot parthe « ḥūmb » — grand récipient pour la conservation du vin, de l'huile, de grains, etc. La dernière lettre « b » aurait tombé par l'assimilation des deux consonnes (m-b). *Ḥum* serait employé ici en tant que mesure de capacité pour le vin [3]. Vinnikov rejette cette explication et propose de considérer ces deux lettres comme une abréviation du mot חמר « vin » [4]. Sur l'une des inscriptions qu'il publie (texte XI) il y a, au commencement de la ligne 2, à la place de חם et avant les chiffres, qui suivent toujours ce mot, le mot מדי. Mais comme, au début de cette ligne 2, il manque visiblement plusieurs lettres, Vinnikov suppose qu'avant le mot מדי se trouvait écrit le mot חמר et que, par conséquent les deux lettres חם étaient l'abréviation de חמר מדי, qui voudrait dire « le vin qui enivre », c'est-à-dire le vin qui est bon déjà pour être employé, ou encore, mais cela paraît, selon lui, moins probable « le vin de Médie ». Cette explication n'est pas, dans l'état actuel de nos connaissances des textes de Nisa, très convaincante. Car, si חם signifierait simplement « vin », comment expliquerait-on les chiffres qui suivent toujours, dans tous les textes, le mot חם ? Vinnikov lui-même est obligé de sous-entendre, après le mot חם et après les chiffres, des « mesures », et il traduit : « du vin x (mesures) ». Mais, n'est-il pas plus logique d'admettre que חם était une mesure locale de capacité du vin, ayant cours en Parthiène ? On n'est pas encore en état, évidemment, de préciser à quoi correspondait un חם et combien de חם de vin pouvait contenir une חבתא moyenne.

Le mot חם est suivi des chiffres qui indiquent la quantité de mesures (חם) de vin. Le premier chiffre indique le nombre 20 (et non pas un *bêt*, comme l'ont lu tout d'abord les auteurs [5] ; il est

1. Vinnikov, *art. cit.*, p. 119.

2. Les auteurs ont d'abord lu הי נכבכן considérant הי comme une préposition iranienne (*op. cit.*, p. 35). Ils ont reconnu plus tard (*art. cit.*, p. 122) qu'il s'agit d'un seul mot, un nom propre הינדוכן.

3. *Op cit.*, p. 36.

4. Vinnikov, *art. cit.*, p. 119 s.

5. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, pp. 30, 36. Ils ont corrigé plus tard cette lecture (*art. cit.*, p. 122).

suivi de trois barres verticales indiquant trois unités, dont deux sont presqu'entièrement effacées.

Ligne 7. — הנעלת. Les auteurs y voient « un mot araméen bien connu », le nom d'action (*han'aluth*) à l'état construit, de la forme causative « haph'el » du verbe עלל ayant le sens de « verser », « apporter », « payer », donc ici — « paiement », « versement ». Ils ajoutent cependant que cet « idéogramme » est inconnu dans les textes pehlevis [1]. Mais, il faut remarquer que ce « nom d'action bien connu » n'est pas attesté en araméen. Vinnikov, pour sa part, explique ce mot comme l'infinitif *haph'el* du verbe עלל (הנעלת). La terminaison ת- pourrait être ou l'état construit de l'infinitif ou l'ancienne désinence féminine -at [2]. L'emploi de la forme causative est ici tout à fait correcte : elle se rencontre dans *Daniel*, dans les papyrus d'Eléphantine [3], etc. Vinnikov rappelle que le verbe עלל (dans la forme *haph'el*) peut encore avoir le sens de « récolter » [4] et il propose de traduire הנעלת על שנת : « récolte pour l'année ».

Ligne 8. — היתי . 3 p. sing. masc. du parfait de la forme causative « haph'el » du verbe אתא « aller », « venir » et, dans cette forme, « apporter », « fournir », « livrer ». Les auteurs, affirmant que ce verbe est employé ici dans une forme impersonnelle, l'ont traduit « ont fourni » ou « fourniture ». Mais cette traduction est impossible aussi bien grammaticalement que logiquement. Il faut traduire, évidemment, « a fourni », « a livré ».

Ligne 9. — [תן]<ש>רו . Après les deux premières lettres de ce mot, on ne distingue qu'une partie du *šin*. Les auteurs restituent [תן]<ש>רו d'après IIIa, l. 4.

מדובר. Les auteurs ont d'abord lu מרובר (en optant, dans la traduction pour מרובר, *marūbar*) ; puis, ils ont corrigé leur première lecture en מדובר. Ce serait, selon eux, un mot iranien composé *mad-u-bar* (*mad* = vin, *bar* = apporter) : « celui qui apporte le vin », « échanson ». Vinnikov semble pencher, lui aussi, vers cette

1. *Ibid.*, p. 36.
2. Vinnikov, *art. cit.*, p. 120 s.
3. La forme הנעלת, qui se rencontre plusieurs fois dans les papyrus d'Eléphantine (Cowley, *op. cit.*, Nr. *15*, 6-7, 24, 27 ; etc.,) a été expliquée par Cowley comme 1 p. ms. sg. ; elle fut considérée par d'autres comme 2 p. (Freund et Jampel). Cette même forme se retrouve dans les documents araméens d'Eléphantine publiés récemment par Kraeling (*op. cit.*, Nr. *2*, 4, 8, 10, etc.). Cet auteur la traduit comme 3 p. fm. sg. « (elle) a apporté », et il considère que la même traduction doit être adoptée dans les papyrus Cowley. Il est évident que toutes ces formes ne conviennent guère aux inscriptions de Nisa, dans lesquelles ce mot semble être un infinitif à valeur nominale et constituer, avec les deux mots qui suivent, un terme technique, comme, par exemple, « récolte de l'année ».
4. Cf. *Targ. II Sam.* IX 10, *Deut.* XXVI 2, *Ag.* I 6 ; *Talmud Yer. B. Batra*, III 14 *a* ; etc.

explication. Mais, ne pourrait-on pas voir dans ce mot une forme dérivée de la racine araméenne דבר « conduire » ? On attendrait ici, il est vrai, une forme comme מְדַבְּרָן ou מְדַבְּרָא « conducteur », « voiturier ». Mais la forme מדובר n'est pas, somme toute, impossible. La forme מְדַבָּרָא (sans *nūn*) est attestée dans le *Targoum* (*Prov.* XI, 14) et dans le *Talmud* on rencontre même la forme מדוברי (*Moéd kaṭan*, 12 b) [1].

1. Les auteurs traduisent ce texte de la façon suivante (*op. cit.*, p. 38, et *art. cit.*, p. 122) : « Selon cette quittance (?), de la vigne imposable, appelée HYNDWKN, 23 récipients, versement pour l'année 174, ont livré (ou a livré) ; Roštan l'échanson ». Et après le « déchiffrement » des mots araméens qu'ils considèrent comme des « idéogrammes », ils croient pouvoir proposer la lecture suivante : « *Pat im ḤWTH haʾ razē āβā barē HYNDWKN* (?) *vxānt xum* 23 *HNʿLT avi sard* 1[7]4 *āβurt Rōš*[*tan*] *maδubar* ».

TEXTE II

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן כרמ <א>
2 אבזברי איכששי קרי
3 חם X IIIIIII
4 מן פתפרחך II
5 נורשתן
6 הנעלת על שנת
7 היתי XX XX XX XX C
8 והומן מדובר

TRADUCTION

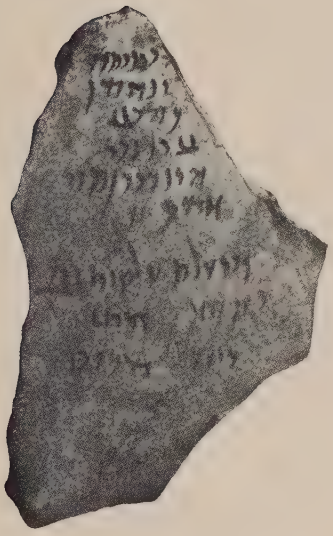
(1) *Dans ce vase-ci, de la vign<e>* (2) (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), *du nom de 'YKŠŠY,* (3) (*il y a*) 17 *ḤM* (de *vin*), (4) *de PTPRḤK II,* (5) *NWRŠTN.* (6) *Récolte de l'année* (7) 180. *A livré* (8) *Vahuman, voiturier* (?).

1. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, pp. 38-40, pl. II.

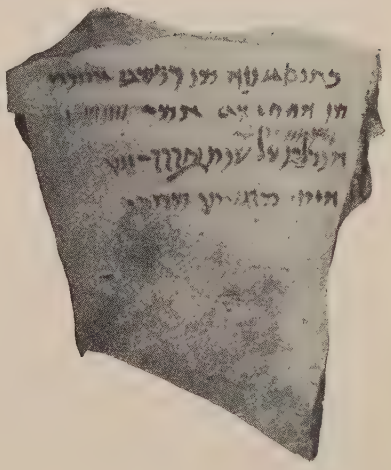
Ligne 4. — II מן פתפרחך. Mot très difficile que les auteurs ont d'abord lu : I מן חתפך חם [1]. Mais cette lecture n'était pas possible puisque le signe qui suit le *ḥeth* dans le mot supposé חם ne peut, en aucune façon, être un *mêm* : la première barre incurvée verticalement est beaucoup plus longue que la seconde ; dans ces textes, c'est toujours la seconde qui est la plus longue ; en plus, la barre horizontale ne dépasse pas la dernière haste verticale, comme c'est communément le cas pour le *mêm*. En fait, cette seconde haste verticale est collée à la lettre qui semble être un *kaph*, et elle est suivie d'une autre barre verticale. Les auteurs ont donc eu raison semble-t-il, de corriger leur première lecture en II מן פתפרחך [2]. Cependant, on ne peut pas encore établir le sens de ce mot.

Ligne 5. — נורשתן . Un autre mot difficile qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans nos textes. Les auteurs lisent נורשת et l'expliquent comme un mot iranien composé *navrāšt* qui aurait le sens de « (vin) nouvellement préparé ». Mais, à la fin du mot, après le *taw*, une autre lettre est visible, qui ne peut être que le *nūn* final. Cette lettre s'est confondue avec la haste supérieure du *lamed* de la ligne 6, mais pour la différencier de ce *lamed*, le scribe a incurvé la partie inférieure du *nun* vers la gauche, comme le sont généralement tous les *nūn* dans ces textes. L'allure du mot suggérerait qu'il s'agisse ici plutôt d'un nom propre.

1. *Ibid.*, p. 39.
2. *Art. cit.*, p. 123.



1



2

PLANCHE II

Fig. 1. — *Ostracon* n° 1 de Nisa
(d'après I. M. Diakonov, etc., *Matériaux de l'Expédition Archéologique de Turkménie du Sud*, *fasc.* 2, pl. I, p. 24).

Fig. 2. — *Ostracon* n° 7 de Nisa
(*Ibid.*, pl. VII, p. 25).

TEXTE IIIa [1]

TRANSCRIPTION [2]

1 בח[בתא זנה מן כרמא]

2 אבזברי [.....] חב X]

3 <III> III

4 היתי [רו] שת <ן>

5 [מ]דובר

6 הנעלת [על] ש[נת C]

7 IIII <XX> [XX XX]

TRADUCTION

(1) *Dans ce va*[*se-ci, de la vigne*] (2) (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), [.....] (3) (*il y a*) <16> [*ḤM*] (*de vin*). (4) *A livré Ro*]*šta*<*n*> (5) [*voi*]*turier* (?). (6) *Récolte* [*de l'an*]*n*[*ée*] (7) [16]4.

1. *Op. cit.*, pp. 40-41, pl. III.

2. Cet *ostracon* est inscrit des deux côtés. Le texte sur la partie principale (III *a*) est très bîmé. Plusieurs mots sont difficiles à lire, mais ils peuvent être complétés d'après les autres extes. Le texte III *b*, par contre, est bien lisible, il en manque seulement un petit morceau u côté droit (le commencement des lignes).

TEXTE IIIb

TRANSCRIPTION

1 <ב>חבתה זנה מן

2 [כ]רמא אבזברי

3 [ה]ינדוכן קרי

4 <ח>ם X IIIIIII

TRADUCTION

(1) *<Dans> ce vase-ci, de* (2) *[la vi]gne (située) en dehors de la muraille urbaine* (?), (3) *du nom de [H]YNDWKN*, (4) *(il y a)* 17 *<Ḥ>M (de vin).*

TEXTE IV

TRANSCRIPTION [1]

. . . . . .

1 חם [.....]

2 הנעלת על שנת <C> [XX XX XX]

3 III III היתי [-- -.....]

4 מדובר

TRADUCTION

[.....] (1) *HM* [.....]. (2) *Récolte de l'année* (3) [16]6. *A livré* [- - -.....], (4) *voiturier* (?).

4. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, p. 42, pl. IV. — Il manque le commencement de l'inscription.

TEXTE V

TRANSCRIPTION [1]

1 [בחב]<ת>א זג<ה מן> כרמא

2 אבנברי (?)

3 חם XX

4 היתי והומן מ<ד>ובר

5 הנעלת על <ש> [נת] <C> I XX XX XX XX

TRADUCTION

(1) [*Dans ce va*]*s*<*e*>*-ci,* <*de*> *la vigne* (2) (*située*) *en dehor*
de la muraille urbaine (?) [2] (3) (*il y a*) 20 *ḤM* (*de vin*) [3]. (4
A livré Vahuman, voi<*tu*>*rier* (?). (5) *Récolte de l'*<*a*>[*nnée*
<1>81.

1. *Ibid.*, p. 42, pl. V.

2. Il semble qu'au lieu de l'habituel אבזברי on a écrit ici אבנברי, que l'on peu considérer comme une erreur du scribe.

3. Le signe après חם ne peut être autre que celui du nombre 20, bien qu'il soit un peu plu droit que les « 20 » ordinaires.

TEXTE VI

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבת[א זנה]
2 מן כרמא אבזב<ר>[י]
3 . . . . . .
4 חם X IIII
5 --הנעלת על ש[נת .....]
. . . . . .

TRADUCTION

(1) *Dans ce va*[*se-ci*], (2) *de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), (3) ..... [2], (4) (*il y a*) 15 *ḤM* (*de vin*) (5). - - *Récolte de l'an*[*née*.....] ..... [3].

1. I. M. Diakonov, *op. cit.*, p. 43, pl. VI.
2. Cet *ostracon* est très abîmé. A la ligne 3 plusieurs signes sont visibles, mais il est impossible de les déchiffrer.
3. Au-dessous de la ligne 5, on remarque des traces de signes, mais toute cette partie basse manque.

TEXTE VII

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן כרמא אבזברי
2 מן התפי (?) --- חם X IIII IIIII
3 הנעלת על שנת C XX XX XX X IIII
4 היתי מהרדתך מדובר

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci, de la vigne (située) en dehors de la muraille urbaine* (?), (2) *de (la localité) HTPY* (?) ---, *(il y a)* 19 *HM (de vin).* (3) *Récolte de l'année* 174. (4) *A livré Mihredatak, voiturier* (?) [2].

1. I. M. Diakonov, etc., *op. cit.*, pp. 44-45, pl. VII. — Vinnikov, *art, cit.*, p. 116. — Notre planche II, fig. 2.

2. Entre les lignes 2 et 3 quelques signes, d'une autre écriture, sont visibles, mais ils sont très difficiles à déchiffrer.

TEXTE VIII

TRANSCRIPTION [1]

1 [בחבתא] זנה מן כרמא אבזברי זי באפדנך
2 [חם] II II X
3 מן פתפרחך--
4 הנעלת על שנת C XX XX XX XX היתי אריברזן מד[ובר זי] מן ורגסתיש

TRADUCTION

(1) [*Dans ce vase*]-*ci, de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), *qui est sur* (*la terre*) *du palais,* (2) (*il y a*) 14 [*ḤM*] (*de vin*), (3) *de PTPRḤK* -- [2]. (4) *Récolte de l'année* 180. *A livré Ariabarzan, voi*[*turier* (?), *qui est*] *de WRGSTYŠ.*

Ligne 1. — באפדנך. Mot composé de la préposition araméenne ב et du mot *appādānā* (avec le suffixe ך), qui, en perse ancien, avait le sens de « palais » ou « palais d'été ». Ce mot iranien a passé en araméen où il est devenu d'usage courant [3].

1. I. M. Diakonov, etc., *art. cit.*, pp. 122-123.

2. Cette ligne est d'une autre main. Les auteurs lisent II מן פתפרחך. Cf. texte II, l. 4, plus haut, pp. 79-80.

3. Cf. *Dan.* XI, 45 ; *Talm. Moéd Kaṭan* 12 a, *Ber.* 56 a, *B. Ḳamma* 21 a, etc.

TEXTE IX

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן פריפתיכן מן כ[רמא]

2 [.....]<ל>יד -שיהפ (?) חם X III III III

3 [.....] - כ - [.....]

4 הנעלת על שנת C XX XX XX II

5 היתי ורתרגנך מדובר ז[י ב .....]

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci, de* (*la localité de*) *Priapatikan* [2], *de la vi*[*gne*] (2) [.....] *à côté de -ŠYHP* (?) [3], (*il y a*) 19 *ḤM* (*de vin*), (3) [.....] *-k-* [.....]. (4) *Récolte de l'année* 172. (5) *A livré Vartargnak, voiturier* (?), *qui* [*est de* .....].

1. I. M. Diakonov, etc., *art. cit.*, p. 124.

2. Ce nom propre est formé peut-être du nom du roi Priapatius, dont l'existence a été mise en doute par de nombreux historiens, bien qu'il ait été mentionné une seule fois par Trogue-Pompée. — Cf. *Just.* XLI, V, 8.

3. Les auteurs lisent ליד חשתרפ et traduisent «dans les mains du satrape». Mais il est impossible d'y voir ce mot, en particulier, la troisième lettre du mot ne peut en aucune façon être un *taw* : c'est un *yod* très bien écrit. En plus, l'avant-dernière lettre ne peut pas être un *rêsh*.

TEXTE X

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן כרמא אבזברי
2 ארתחשתרכן קרי
3 מן ארתבנוכן חם X IIIIIII
4 הנעלת על שנת C XX XX XX X IIII
5 היתי ארתורשת מדובר
6 זי מן סיגביש

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci, de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), (2) *du nom de 'RTḤŠTRKN* [2], (3) *de 'RTBNWKN* [3], (*il y a*) 18 *ḤM* (*de vin*). (4) *Récolte de l'année* 174. (5) *A livré Artavirašt, voiturier* (?), (6) *qui est de SYGBYŠ.*

1. I. M. Diakonov, etc., *art. cit.*, p. 125. — Vinnikov, *art. cit.*, p. 125, pl. II.
2. Ces deux mots sont inscrits entre les deux premières lignes et d'une autre main.
3. Le nom propre ארתבנו se rencontre dans les papyrus d'Eléphantine (Nr. 51, 6 ; 6, 3).

TEXTE XI

TRANSCRIPTION [1]

1 [בחבת]א זנה מן כרמא אבזברי זי באפדנך

2 [.....] מדי X IIIIIIII

TRADUCTION

(1) [*Dans ce va*]*se-ci, de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), *qui est sur* (*la terre*) *du palais,* (2) (*il y a*) [.....] 18 *MDY* [2].

1. Vinnikov, *art. cit.*, p. 123.
2. Vinnikov restitue מדי [חמר]. Cf. plus haut, p. 76.

TEXTE XII

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן כרמא אבזברי מן [ארתבנוכן]
2 ארתחשתרכן קרי
3 חם I XX
4 הנעלת על שנת IIII X XX XX XX C
5 היתי ארתורשת מדובר [זי מן]
6 סיגביש

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci, de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), *de* [*'RTBNWKN*] [2], (2) *du nom de 'RTḤŠTRKN*, (3) (*il y a*) 21 *ḤM* (*de vin*). (4) *Récolte de l'année* 174. (5) *A livré Artavirašt, voiturier* (?), [*qui est de*] (6) *SYGBYŠ*.

1. *Ibid.*, p. 124, pl. I.
2. Vinnikov restitue [ארתבנוכן] מן d'après le texte X.

TEXTE XIII

TRANSCRIPTION [1]

1 הנעלת על שנת C XX XX XX XX היתי אריברזן

2 מדובר זי מן ורגסתיש

TRADUCTION

(1) *Récolte de l'année* 180. *A livré Ariabarzan,* (2) *voiturier* (?) *qui est de WRGSTYŠ.*

1. *Ibid.*, p. 125, pl. II a.

TEXTE XIV

TRANSCRIPTION [1]

1 בחבתא זנה מן כרמא אבזברי מן סיגביש
2 מן אפדנך חם IIIIIII X
3 הנעלת על שנת II XX XX XX XX C
4 היתי אפיניסנך
5 מדובר זי מן
6 כתוכי
7 ביתרשפך

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci, de la vigne* (*située*) *en dehors de la muraille urbaine* (?), *de SYGBYŠ*, (2) *de* (*la terre*) *du palais*, (*il y a*) 18 *ḤM* (*de vin*). (3) *Récolte de l'année* 182. (4) *A livré Apinisnak*, (5) *voiturier* (?), *qui est de* (6) *ḲTWKY*, (7) *en YTRŠPḲ* (?).

Lignes 6-7. — כתוכי ביתרשפך. Vinnikov considère כתוכי comme le nom de la localité et ביתרשפך comme le nom du relais de poste (σταθμός) auquel appartenait administrativement la localité de KTWKY [2]. Mais on peut également considérer le premier *bêt* du mot ביתרשפך comme la préposition ב et traduire : « KTWKY en YTRŠPK ».

6. *Ibid.*, pp. 125-126.

7. Cf. *Doc. d'Avroman* (A, l. 6-7 et B, l. 6-7) : « ἐν ὑπαρχείᾳ Βαισείροις πρὸς σταδμῷ Βαιδαβάρτοις ἐν κώμῃ Κωπάνει », d'où il ressort qu'en Parthie, au Ier s. av. J.-C. tout comme à l'époque séleucide, des localités se groupaient, administrativement, autour des relais de poste (σταθμοί) ; un nombre donné de ces derniers formaient, à leur tour, une ὑπαρχεία.

TEXTE XV

TRANSCRIPTION[1]

1 בחבתא זנה חלה

TRADUCTION

(1) *Dans ce vase-ci (il y a) du vinaigre.*

1. VINNIKOV, *art. cit.*, p. 126, pl. II a. — Ces deux dernières inscriptions ne concernent pas le vin, mais d'autres produits de la viticulture.

TEXTE XVI

TRANSCRIPTION

1 [בחבת]א זנה ענבין

2 הנעלת על שנת C XX XX XX X IIIII

TRADUCTION

(1) [*Dans ce va*]*se-ci* (*il y a*) *des raisins.* (2) *Récolte de l'année* 175.

***

Les inscriptions de Nisa, qui, en dehors des légendes sur les monnaies, sont les premiers textes de l'époque arsacide, trouvés sur le territoire même de l'ancienne Parthie, posent d'emblée une foule de problèmes ayant trait aussi bien à la philologie et à la paléographie qu'à l'histoire, économique et politique, et à la civilisation des Parthes arsacides. Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, qu'effleurer les deux questions suivantes, qui sont essentielles pour la compréhension de ces documents : 1° Quelle est la nature et la destination de ces textes ? 2° Quelle est la langue de ces inscriptions ?

Les auteurs de la première publication sont arrivés à la conclusion qu'il s'agissait des documents concernant la perception de l'impôt en nature, et notamment des livraisons de vin, au titre d'impôt ou de taxe, entre les mains des fonctionnaires royaux. Cette thèse, ils l'ont maintenue dans l'ensemble, en la nuançant sur divers points et la précisant sur beaucoup d'autres, dans leur article de 1953. Les textes de Nisa, expliquent-ils, permettent de distinguer plusieurs catégories de terres, d'où rentraient les impôts en nature : les terres du palais (אפדנך), où la localisation exacte de la vigne n'était pas indiquée (pourtant, dans le texte XIV, on lit מן סיגביש מן אפדנך !) ; les terres consacrées au culte posthume des rois arsacides (Artaban, Mithridate, etc.), et dont les appellations renfermaient les noms de ces rois (p. ex. Artabanukan) ; enfin, toutes les autres terres. Ainsi, s'appuyant sur leur traduction, les auteurs croient pouvoir esquisser toute une théorie sur le système fiscal supposé en Parthie arsacide [1].

L'adoption de notre traduction des textes de Nisa, qui suit, dans l'ensemble, celle de Vinnikov, en s'en écartant, pourtant, sur quelques points, rend, évidemment, tout ce « système » plus qu'hypothétique. Mais, en supposant même que la traduction proposée par les auteurs soit la bonne, leur interprétation présente en elle-même plus d'une faille. Comment, en effet, pourrait-on concevoir, si l'on traduit le mot אבזברי par « imposable », comme le font les auteurs, que les terres appartenant en propre au palais royal fussent astreintes à des impôts réguliers ? Comment, d'autre part, pourrait-on expliquer, s'il s'agissait des documents fiscaux, le fait que plusieurs inscriptions, concernant d'autres produits que le vin, n'en mentionnent pas la quantité ?

En réalité, la destination de ces inscriptions paraît beaucoup plus simple. Elles étaient, suggère Vinnikov, « des sortes d'étiquettes pour des récipients, dans des entrepôts de vin » (*art. cit.*, p. 127). Cette explication est d'autant plus plausible que nous

1. I. M. Diakonov, etc., *art. cit.*, pp. 126-129.

connaissons, dans l'Orient ancien, de nombreux exemples de telles étiquettes. On songe, par exemples, aux *ostraca* de Samarie, en hébreu archaïque, trouvés, tout comme ceux de Nisa, dans les magasins royaux et qui avaient servi à étiqueter des vases de vin ou d'huile [1].

La plupart des inscriptions de Nisa portent une date exacte, qui doit être comptée, selon toute vraisemblance, d'après l'ère arsacide [2]. Ainsi, ces textes ont les dates suivantes : texte I, 83-82 av. J.-C. ; II, 67-66 ; III a, 83-82 ; IV, 81-80 ; V, 66-65 ; VII, 73-72 ; VIII, 67-66 ; IX, 75-74 ; X, 73-72 ; XII, 73-72 ; XIII, 67-66 ; XIV, 65-64 et XVI, 72-71 av. J.-C. Tous les textes actuellement publiés datent donc du 1er siècle av. J.-C.

Le problème essentiel pour la bonne compréhension des documents de Nisa est de déterminer la langue dans laquelle ils ont été rédigés. Les éditeurs des premiers textes ont affirmé, dès le début, qu'il s'agissait de la langue parthe, le pehlevi, et que les mots araméens rencontrés dans les textes, — la très grande majorité des mots et, dans certaines inscriptions, tous les mots, admettent-ils, — n'étaient que des « idéogrammes ». Ils maintiennent cette thèse dans leur dernier article, bien qu'ils soient obligés de reconnaître certaines difficultés. Ainsi, plusieurs mots araméens de ces inscriptions n'ont jamais été employés en tant qu'« idéogrammes » dans les textes pehlevis, par exemple חבתא, הנעלת, etc. D'autre part, « l'ordre des mots, dans certaines phrases des documents de Nisa, soulève des doutes chez les iranisants » (I. M. Diakonov. etc... *art. cit.*, p. 120). Ces « doutes » pourraient s'étendre sur plusieurs autres points de l'interprétation des auteurs, qui ne peuvent pas s'expliquer, linguistiquement, par l'iranien, et qui, au contraire, s'expliquent parfaitement, on l'a vu, par l'araméen. De son côté, le professeur Vinnikov est formel : la langue des documents de Nisa est proprement l'araméen. A l'appui de cette affirmation, il constate que : 1° les inscriptions de Nisa sont rédigés conformément aux exigences de la syntaxe araméenne ; 2° ces inscriptions ne peuvent être comprises que d'après le vocabulaire araméen. Les quelques mots iraniens qu'on y rencontre sont ou des mots devenus déjà d'usage courant en araméen (p. ex. אפדנא) ou bien des termes techniques locaux (p. ex. אבזברי) ; 3° à la différence des autres textes parthes connus, et en particulier celui d'Avroman (doc. III), également du 1er s. av. J.-C., les mots araméens dans les inscriptions de Nisa ne sont jamais pourvus d'indices morphologiques iraniens ; ils ne peuvent donc aucunement être considérés comme des « idéogrammes ».

1. Cf. G.-A. Reisner et C.-S. Fisher, *Harvard Excavations at Samaria*, I vol. (Cambridge, Mass., 1924), pp. 227-246 ; R. Dussaud, dans *Syria* (1925), p. 314 ss. et (1926), pp. 9 ss.

2. Les auteurs présentent, dans leur publication (*op. cit.*, p. 58), une argumentation convaincante en faveur de l'adoption de l'ère arsacide.

En fait, le problème de la naissance du pehlevi, — de la transition de l'araméen en pehlevi, — est très difficile et complexe ; il n'est pas encore entièrement résolu [1]. Les inscriptions et les manuscrits pehlevis sont, en général, de dates relativement tardives. Mais, il est évident que ce système hybride qu'était le pehlevi n'a pas pu naître d'emblée, il lui a fallu sans aucun doute une assez longue période de transition. Les documents datant de cette époque présentaient vraisemblablement des caractéristiques réellement hybrides : ils comportaient des éléments proprement araméens et aussi d'autres éléments qui allaient devenir ceux du pehlevi. Ce n'était alors, en somme, ni du pur araméen ni du pur pehlevi. Il ne semble pas déraisonnable d'inclure dans cette période de transition les IIe et Ier siècles avant notre ère. Si les inscriptions de Nisa se plaçaient dans cette catégorie de textes, — qu'on pourrait appeler le « pré-pehlevi », — on devrait quand même constater que les éléments purement araméens y étaient prépondérants.

Cependant, si la langue de ces textes du Ier siècle av. J.-C. trouvés en ancienne Parthiène, était proprement l'araméen, — et plusieurs raisons semblent inviter à une telle conclusion, — ce fait ne ferait, historiquement, aucune difficulté. Des fouilles récentes ont révélé, en pleine Asie Centrale, des inscriptions que de nombreux savants considèrent comme araméennes et dont les dates varient du Ve ou IVe siècles av. J.-C. jusqu'au IIe siècle de notre ère. Que l'on songe, par exemple, aux inscriptions de Tang-i Sarvak [3] ou à l'inscription d'Ašoka à Pul-i Daruntah [2]. L'emploi de l'araméen par des magasiniers royaux de Nisa, au Ier siècle avant notre ère, n'aurait donc rien de si surprenant, d'autant plus que ce fait ne préjuge nullement de la langue officielle des chancelleries arsacides.

Paris, février 1955. Maurice SZNYCER.

Post-Scriptum. — Dans le résumé de la communication présentée par I. M. DIAKONOV, M. M. DIAKONOV et V. A. LIVSHITZ au XXIIIe Congrès International des Orientalistes (Cambridge, septembre 1954) sur les *ostraca* de Nisa (*Papers presented by the Soviet Delegation at the XXIII International Congress of Orientalists*, Moscou, 1954, texte russe et anglais, pp. 81-107), ces trois auteurs modifient leur interprétation du mot חם : ce serait l'abréviation de חמר מרי, où מרי désignerait une mesure de capacité pour le vin, connue déjà à l'époque achéménide. En outre, ils y annoncent que parmi les documents, dont le nombre atteint désormais 1300, figure un petit nombre d'*ostraca* qui seraient des *inventaires* ; ceux-ci sont datés d'après l'ère arsacide et emploient le calendrier zoroastrien.

1. Voir, par exemple, H. H. SCHAEDER, *op. cit.*, I, p. 91 ss. ; E. HERZFELD, *Paikuli*, pp. 65-73 ; H. S. NYBERG, *Hilfsbuch des Pehlevi*, I (Uppsala, 1928), p. 10 ss. ; C. AUTRAN, Ideographies pehlevie et suméro-akkadienne, dans *MSL* (Mémoires de la Société Linguistique de Paris), XXIII, 3 (1929), p. 184 ss. ; Franz ROSENTHAL, *Die Aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* (Leiden, 1939), pp. 72-82 ; A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens* (Paris, 1949), pp. 95-98.

2. Cf. W. B. HENNING, *The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak*, *Asia Major* (1952), II, p. 169 s.

3. W. B. HENNING, *The Aramaic Inscription of Asoka found in Lampāka*, dans *BSOAS* XIII (1949), pp. 80-88 ; Franz Altheim, dans *Saeculum*, I, p. 289.

QUELLE LANGUE PARLAIT LE PEUPLE EN PALESTINE AU Ier SIÈCLE DE NOTRE ÈRE ?

Il y a des questions qu'on croit réglées et qui réapparaissent soudainement. Telle est celle qui forme le titre du présent article. Depuis le début de ce siècle, et notamment depuis l'ouvrage de G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1898, 2e édition, 1930, corroboré par un autre ouvrage du même auteur : *Jesus-Jeshua, Die drei Sprachen Jesu*, Leipzig 1922, on admettait volontiers que la langue courante en Palestine au Ier siècle de notre ère était l'araméen, et qu'en particulier l'araméen était la langue de Jésus, comme semblent l'indiquer plusieurs passages des Évangiles : Marc v, 41 ; vii, 34 ; xv, 34 = Matth. xxvii, 46. J'avais moi-même adopté cette opinion (*Le Nabatéen*, I, 10). Or elle vient d'être contestée : Harris Birkeland, dont on connaît les beaux travaux sur l'hébreu, l'araméen et l'arabe, vient de publier, dans les *Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, II. Hist.-Filos. Klasse, 1954, n° 1, un opuscule de 40 pages intitulé *The Language of Jesus* dans lequel il prend le contre-pied de l'opinion admise jusqu'ici : l'hébreu serait resté vivant, et vivant comme *langue populaire*, jusqu'à une date assez tardive, au moins jusqu'à l'époque de la rédaction de la Michna (terminée vers 200 environ).

Cette opinion, à première vue paradoxale, s'appuie cependant sur quelques textes difficiles à écarter. Il y a d'abord un passage des *Actes des Apôtres*, xxi, 40 ; xxii, 2 : « Paul, debout sur les degrés, fit signe de la main au peuple. Un profond silence s'établit, et Paul, s'exprimant en langue hébraïque, leur parla ainsi : « Mes frères et mes pères, écoutez ce que j'ai maintenant à vous dire pour ma défense » — Dès qu'ils entendirent qu'il leur parlait en langue hébraïque, ils firent encore plus de silence ». On comparera *Actes*, xxvi, 14 : « Nous tombâmes tous par terre, et j'entendis une voix qui me disait en langue hébraïque : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?... ». — Un texte de Josèphe, *Bell. Jud.*, vi, 2, 1, signale expressément qu'il était parlé *en hébreu* à la population assiégée dans Jérusalem. Il semble aussi faire allusion à l'hébreu quand il parle de « la langue des pères », *Bell. Jud.*, v, 2. On a objecté que Josèphe emploie souvent « hébreu » pour « israélite ». Dalman, *Die Worte Jesu*, 5 et suiv., pense que Josèphe fait mal

la distinction entre l'hébreu et l'araméen (malgré *Ant. Jud.*, x, 1, 2 ; xii, 2, 1, où l'araméen est appelé « la langue des Syriens »), car il considère comme hébreux des mots évidemment araméens. Toutefois cette objection n'est pas décisive en raison de l'aramaïsation du vocabulaire de l'hébreu à cette époque (Birkeland, *The Language of Jesus*, 13 et 21). L'Evangile de Jean commet la même erreur apparente (v, 2 ; xix, 13 ; xx, 16) : cela prouve au moins que, selon l'opinion générale, la langue courante de la Palestine à cette époque était l'hébreu.

Les documents d'origine juive donnent des indications concordantes. C'est ainsi que la Michna, et notamment les traités Nedarim et Nazir, opposent *lᵉšôn bᵉnê 'åḏåm* « la langue des gens », évidemment la langue courante à cette époque, à *lᵉšôn tôrā̆* « la langue de la loi », évidemment l'hébreu biblique. La *lᵉšôn bᵉnê 'åḏåm* est-elle de l'araméen ? Rien ne l'indique. H. Birkeland, 15, cite au contraire un passage du traité Nedarim, 49, où l'on discute la question de savoir si le mot *mᵉḇuššal* doit être compris avec le sens qu'il a dans la *lᵉšôn bᵉnê 'åḏåm* ou avec celui qu'il a dans la *lᵉšôn tôrā̆* : « cuit » ou « rôti » : or le mot *mᵉḇuššål* est évidemment hébreu. — Bien plus caractéristique, à mon sens, est l'anecdote suivante du Talmud de Babylone, Traité *Rôš haššånā̆*, 26b, citée par H. Birkeland, *The Language of Jesus*, 15-16 : Rabbi (Yehouda) ignorait ce que signifiait un mot hébreu rare, jusqu'au joûr où il entendit sa servante dire une phrase où ce mot figurait ; cinq mots au total sont expliqués de cette façon. Cela prouve bien que l'hébreu était resté une langue populaire.

Comment devrait-on, d'après cela, se représenter la situation linguistique en Palestine au iᵉʳ siècle de notre ère ? Très probablement comme assez compliquée ; l'araméen y tient sûrement une place importante, à la fois par les usages (religieux, littéraires, etc.) auxquels on l'emploie, et par les couches sociales (les plus élevées) qui le connaissent ; il n'est d'ailleurs pas exclu que certaines parties du pays soient complètement aramaïsées ; le reste du pays, notamment la Judée, aurait gardé, en particulier dans le peuple, l'usage de la langue hébraïque. Mais il s'agirait d'un hébreu au vocabulaire fortement aramaïsé, en somme analogue à celui de la Michna. Et cela n'aurait pas empêché l'aramaïsation de la toponymie palestinienne ; celle-ci contient en effet encore, malgré treize siècles d'arabisation, une proportion notable de noms de lieux paraissant araméens, même dans la partie méridionale du pays : ainsi dans le sous-district d'Hébron (Census de 1931) on relève des noms comme Dûrâ, Zaytâ, Kudnâ, Nûbâ, etc. qui semblent bien araméens. L'aramaïsation de la toponymie, comme celle du vocabulaire, n'est pas incompatible avec le maintien de la morphologie et de la syntaxe hébraïque chez une partie de la population, au moins jusqu'au milieu du iiᵉ siècle de notre ère.

Les trois passages de l'Evangile où Jésus parle araméen constituent-ils un argument contre cette conservation de l'hébreu ? Nullement, Jésus peut avoir employé l'araméen dans les deux premiers cas (Marc, v, 41 ; vii, 34) simplement parce qu'il savait que c'était la langue usuelle des gens à qui il s'adressait. Par contre les paroles prononcées sur la croix (Marc xv, 34 = Matth. xxvii, 46) font difficulté : si Jésus avait parlé habituellement hébreu, c'est de l'hébreu qu'on aurait attendu ; la question est rendue plus délicate encore par le fait qu'il y a, semble-t-il, au moins deux rédactions de ces paroles : l'une tout à fait araméenne, celle du texte de Marc habituellement admis : *Elôi, elôi, lama sabakhtani*, et celle du manuscrit D du même Evangile : *Eli, eli, lama zaphthanei*, qui semble une déformation de l'hébreu : *'elî, 'elî, lâmâ ᶜazaḇtânî* (texte du Psaume xxii, 2), de sorte qu'en réalité on ne sait en quelle langue Jésus s'est exprimé en cette circonstance. Quoi qu'il en soit, ces passages des Évangiles peuvent difficilement être opposés à la thèse de H. Birkeland, que l'hébreu aurait subsisté comme langue populaire en Palestine jusqu'à une date assez tardive (IIe siècle de notre ère).

Ste Geneviève des Bois, janvier 1955 J. Cantineau.

SUR LE PAPYRUS ARABE *LOUVRE E* 10 227 *A*

A la suite de ma publication, dans *Semitica*, IV (1951-1952), pp. 67-71, d'un papyrus arabe inédit du Musée du Louvre, MM. G. Levi della Vida et William Marçais ont bien voulu me suggérer quelques améliorations aux lectures que j'avais proposées. Voici ces corrections, dont je les remercie vivement :

CORRECTIONS DE M. LEVI DELLA VIDA

Ligne 2. — (?) [للـ]جراحات « pour les blessures ».

Ligne 7. — Au lieu de بن ٠ريم بطعمه فى جنبه الايمان ,
lire ثم تطعنه فى جنبه الايمن (?) ٠رمى ... « ensuite frappe-le du côté droit ».

Ligne 8. — Une lacune avant le mot ٠زيت ; et ensuite, au lieu de بالله يا جرّح, lire بالله يا جُرْح « au nom de Dieu, ô blessure ».

Ligne 9. — Lire les verbes non comme des causatifs, mais comme des verbes neutres : « ne t'envenime pas, n'enfle pas, ne suppure pas, ne t'ulcère pas, ne saigne pas, ne pourris pas ! »

CORRECTIONS DE M. WILLIAM MARÇAIS

Ligne 7. — Au lieu de بطعمه فى جنبه الايمان , lire بطعنه فى جنبه الايمن « en le perçant d'un coup de lance dans son flanc droit » (allusion au coup de lance porté par le centurion au flanc de Jésus crucifié).

Ligne 11. — Au lieu de عسولا الدغ , lire عسى لا الدغ « puisse-t-il se faire que je ne sois pas piqué ! »

Jean DAVID-WEILL.

TABLE DES MATIÈRES

A. Caquot. — Sur les quatre bêtes de *Daniel* VII 5-13

Isidore Lévy. — Les deux Livres des Maccabées et le Livre hébraïque des Hasmonéens 15-36

M. Testuz. — Deux fragments inédits des manuscrits de la mer Morte 37-38

M. Philonenko. — Sur l'expression « corps de chair » dans le *Commentaire d'Habacuc* 39-40

A. Dupont-Sommer. — Le « Chef des rois de Yâwân » dans l'*Ecrit de Damas* 41-57

J.-G. Février. — Sur le mot 'LT en phénicien et en punique . 59-62

J.-G. Février. — Epitaphe néo-punique d'une prêtresse..... 63-64

M. Sznycer. — Ostraca d'époque parthe trouvés à Nisa (U.R.S.S.)..... 65-98

J. Cantineau. — Quelle langue parlait le peuple en Palestine au 1er siècle de notre ère ?..... 99-101

J. David-Weill. — Sur le papyrus arabe *Louvre E* 10 227 *A* . 103